



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원 저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리와 책임은 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)



教育學碩士學位論文

Sartre 身體觀의 體育的 意義

서울大學校 大學院

體育教育科

吳 瑶錫

Sartre 身體觀의 體育的 意義

指導教授 鄭 應 根

이 論文을 教育學 碩士學位 論文으로 提出함.

1988年 月 日

서울大學校 大學院

體育教育科

吳 琦 錫

吳璽錫의 碩士學位論文을 認准함.

1988年 月 日

TMA
378-51
506'
2010.5.1

委員長 盧熙真 
副委員長 鄭清喜 
委員 鄭應根 

I. 序	1
1. 研究動機	1
2. 研究目的	6
3. 研究範圍	6
4. 研究方法 및 節次	6
II. Sartre 哲學의 背景	8
1. Husserl의 現象學	9
2. Heidegger의 現象學的 存在論	15
3. Sartre의 現象學的 人間 存在論	19
III. Sartre의 人間 存在論的 構造	22
1. 存在와 意識(即自存在과 對自存在)	22
2. 前反省的 意識	25
3. 反省的 意識	28
IV. Sartre의 身體觀	31
1. 對自存在로서의 身體	31
2. 他者와의 관계로서의 身體	33
3. 身體의 3次元的 存在方式	36

V. Sartre 身體觀의 體育的 意義	42
1. 身體의 3次元的 存在方式과 體驗의 意味	43
2. 體驗主體的 身體가 갖는 體驗의 體育的 意味	48
3. 體驗主體的 身體가 갖는 體育的 意義	52
VII. 結論	58
參考文獻	62
ABSTRACT	68

I. 序

1. 研究動機

현대의 엄청난 기술 발달은 인간으로 하여금 많은 소외감과 무기력감을 갖게 하였고, 이로 인하여 인간들은 당면한 문제점을 회피하려는 경향을 나타내고 있다. 이와같은 회피 방법들 중 한가지를 Erich Fromm(1941)은 다음과 같이 설명하였다.

... 自我의 독립성을 포기하고 자신에게 결핍된 힘을
획득하기 위하여 타인이나 자기 이외의 어떤 다른 대상에
자신의 自我를 함께 융합해 버린다.

사람들은 자신의 무기력감에 압도되어 그것에 대처할 방안을 마련하지 못한채, 문제해결을 위하여 어떤 외부적 힘에 호소하고 있는 것이다(Ravizza, 1977, p.99).

이러한 환경속에서 체육은 교육적 가치로 인하여 학교에서 教授되는 주요 교과목으로서 학교 교과과정에 포함되어 있으며, 일반적으로 체육의 교육적 가치는 체육을 통하여 어떤 교육적 목적이나 목표를 성취할 수 있다는 道具的 機能으로서 인식되어 있다. 즉, 체육은 20세기에 이르러 "신체활동을 통한 인격의 완성", "심신의 건전한 발달 육성", "全人으로서의 인간형성"(박홍식역, 1980, p.11)등의 표현으로, 주로 目的的 觀點에서 인식·정의되었으며 실천되었다. 이때 체육이라는

말은 '신체의 교육(Education of the Physical)'과 '신체를 통한 교육(Education through the Physical)'이라는 개념으로 요약된다.

그러나, '全人으로서의 人格完成'이라는 교육의 궁극적 목적으로 보았을 때, 위의 두개념 즉 '신체의 교육'과 '신체를 통한 교육'은 개념 자체에서 정신과 신체를 구분하고, 각각 어느 한쪽으로 치우쳐 강조됨으로써 '전인으로서의 인격완성'이라는 教育目的과 矛盾되는 점을 안고 있다.

이러한 문제점은 현대의 체육·스포츠 연구가 근본적으로 정신과 신체에 대한 Descartes의 傳統的 二元論과 經驗主義的 二元論 등에 그 근거를 두고 있기 때문이다(Stoll, Hahm, p.193). Osterhoudt는 경험주의의 영향을 받아 심·신을 분리하는 이원론의 신념에 대하여 經驗主義的 二元論(empiricistic dualism)이라는 용어를 사용하였다(Stoll, Hahm, p.193).

경험주의적 이원론은 현대 과학시대의 철학으로 신체를 다른 객관적이고 구체적인 것들 중에 속하는 객관적이고 구체적인 것으로서 해석한다. 그러므로 운동은 단지 생리적 변화를 일으키는 物質의 움김으로서 認識되고, 스포츠와 체육 활동의 의미 그리고 그것에 관한 연구는 外在的 觀點에서 모든 價値가 부여된다.

체육과 스포츠에 참여하는 목적은 단지 외적으로 나타난 운동기술을 효과적으로 학습하는 방향으로 설정되며, 체육·스포츠에 관한 연구의 목적은 외적으로 신체가 좀더 높이 뛰어오르고, 더 빨리 달리며, 효율적으로 운동을 하는 방법 등으로 결정된다(Stoll, Hahm, p.193). 그 결과, 체육교사는 신체를 주로 과학적 분석의 대상으로서, 신체를 단

지 '生命이 있는 기계'로서만 간주하는 태도에 무의식적으로 공연해 왔으며(Ravizza, 1977, p.100), 흔히 모든 사람들은 신체를 자신의 외부에 있는 하나의 객체로서 연관짓도록 조건화 되어왔다(Ravizza, 1977, p.101).

그러나 인간은 많은 잠재력을 지닌 통일적 存在이며, 외부에서 객관적으로 관찰될 수 있는 신체 이상의 어떤 존재이다. 인간의 육체와 정신은 분리될 수 없는 것으로서 오히려 학습하고 인식하는데 하나의 總體로서 활동하고 있는 것이다(Stoll, Hahm, p.195).

따라서 최근에는 스포츠 그 자체에 내재된 어떤 의미를 찾기 위해 스포츠 경험 그 자체에 많은 관심이 집중되고 있다(Thomas, 1982, p.31).

Metheny는 이러한 접근을 '意味中心' (meaning-centered) 교육이라고 부르고, 스포츠의 교육적 중요성은 어떤 토구적, 외부적인 면에서가 아니라 스포츠의 의미를 추구함으로써 스포츠 경험 그 자체의 중요성에서 찾아야 할 것이라고 주장하고 있다(Seiji Inoue, 1984, p.6).

이런 의미에서 신체활동에 참여함으로써 갖게 되는 체험의 개인적 의미를 탐구하는 現象學的 接近은 스포츠 현상을 연구하거나, 체육활동의 교육적 중요성을 발견하는데 큰 의미를 부여한다. 이러한 경향은 스포츠는 스포츠 참여자에게 어떤 특별한 의미를 갖고 있으며, 그 의미는 경험 그 자체에서만 발견될 수 있다는 관점을 반영하고 있다.

스포츠의 의미가 스포츠 그 자체에 참여함으로서만 발견할 수 있는 것이라면 우리는 우선 이러한 意味의 根源이 어디에 있는지를 알아야 한다. 따라서 신체활동의 主體인 신체가 체육영역에서 가장 근본적인

문제임을 알 수 있다. 그러나 심이나 신의 문제는 반드시 심신 관계의 문제로 이해되어야 한다.

정신과 신체의 관계는 철학의 가장 근본적인 문제의 하나이다. 우선 정신과 신체의 관계를 유형별로 분류해 보면 다음과 같다.

- 즉 (1) 정신과 신체는 각각 독자적인 실체이거나(心身二元論)
- (2) 한 실체의 두 속성이거나 (心身兩面說)
- (3) 둘중 어느, 하나가 실체이고 다른 하나는 그 실체의 속성이거나(副現象論, 逆副現象論) 아니면
- (4) 둘 중의 어느 하나만 실체이고 다른 하나는 존재하지 않거나 하는 것이다.(有物論, 有心論) (신오현, 1986, pp.162-163).

이상에서 열거한 거의 모든 입장의 공통점은 정신과 신체를 두 실체로 생각하건 혹은 두 속성으로 생각하건 또는 하나의 실체로 생각하건 아니면 양자를 언어적, 개념적인 측면에서 다루건 간에 이들 모두가 정신이나 신체를 관찰과 인식의 대상으로 취급하고 있다는 점이다.

이렇게 볼때 傳統的인 二元論(Descartes, Platon)은 内的直觀의 한 의식의 포착 가능성을 인정하는데서 성립하고, 經驗主義的, 實證主義的 二元論(Hume)은 바로 이러한 의식의 포착 가능성을 부정함으로써 의식의 존재 가능성 자체를 부정하는데에 그 출발점을 두고 있다 (신오현, 1986, pp. 165-166).

즉 모두가 Heidegger적인 의미에서는 存在者의 觀點에 서서 存在를 간과했고, Sartre적인 언어로 표현하면 即自存在의 입장에서 對自存在 즉 實存的 地平을 보지 못한 약점을 갖고 있다.

Seiji Inoue는 "스포츠 경험의 중요성에 대한 여러 연구는 現象學과

實存的 現象學에 그 이론적 근거를 둔다"(Seiji Inoue, 1984, p.3) 고 있다고 주장하고 있다.

최근 스포츠 철학에서의 이러한 전망은 스포츠의 量的現象보다는 의식의 흐름을 드러내는 스포츠 경험의 내재적·實的인 面에 주의를 기울이고 있다는 것을 나타낸다. 즉, 목적보다는 과정에, 또한 外在的인 面 보다 內在的인 面에 더더욱 관심을 갖고 있는 것이다(Seiji Inoue, 1984, p.7).

이러한 체육활동의 體驗 探究와 그 체험의 주체인 신체의 의미를 탐구한다는 의미에서 볼때 이러한 전통적 이원론이나, 경험주의적 실증주의적 이원론은 모두 자체적으로 논리적 모순을 드러낸다. 따라서 이러한 전통적 신체관의 단점을 극복하고 그러한 체험을 할 수 있는 체험 주체로서의 신체에 대한 새로운 해석이 요구된다.

인간을 主體가 아닌 客體로서 간주하는 현대의 과학주의적 경향에 대한 반항으로서 나타난 實存的 現象學은 意識·存在 그리고 身體知覺과 같은 것으로 인간의 관심을 이해함으로서 우리 자신을 이해하는데 새로운 전망을 제공한다. 뿐만 아니라 실존적 현상학적 접근은 人間本質이란 소위 理性存在라는 전통적 이원론적 사고와는 반대로 인간이 신체에 의하여, 신체의 방식으로 실존하게 된다는 관념을 발전시켰다. 그러므로 客體로서의 신체와 실존주의적 현상학자들에 의해 만들어진 内部로 부터 우리가 경험하는 신체는 분명한 차이가 있다.

이러한 의미에서 現象學的 實存哲學者인 Sartre의 身體觀을 밝혀보고, 이것이 갖는 體育的 意義를 탐구할 필요가 있다. 이것은 우리 인간이 체육활동을 하는 이유와 체험 주체로서 체육활동을 하는 중에 어

떤 의미를 발견하는가에 대한 根據地 探究이다.

2. 研究目的

본 논문의 연구 목적은 現象學的 實存哲學者인 Sartre의 意識과 身體關係 理論으로 나타난 Sartre의 身體觀을 탐구하고 이것이 갖는 體育的 意義를 밝히는데 있다.

3. 研究範圍

본 연구의 목적을 달성하기 위하여 먼저 Sartre 신체관을 밝히고, 이 신체관이 體驗主體로서 체육활동에 참여함으로써 갖게 되는 체험의 중요성으로 본 체육적 의의에 제한한다.

4. 研究方法 및 節次

본 연구의 목적인 Sartre의 신체관과 이것이 갖는 체육적 의의를 탐구하기 위하여 문헌고찰을 통해 다음과 같은 절차로 연구한다.

제 1절에서는 현상학적 실존 철학자인 Sartre의 신체관을 연구하기 위해 우선 그의 철학적 배경인 Husserl의 現象學과 Heidegger의 現象學的 存在論을 탐구하고, 이를 批判 受用한 Sartre의 現象學的 人間存在論을 고찰한다.

제 2절에서는 Sartre의 현상학적 인간존재론을 구성하고 있는 存在와 意識, 즉 Sartre의 即自存在와 對自存在의 개념을 탐구하고, 無로써 표현되는 대자존재인 의식을 前反省的 意識과 反省的 意識으로 나누어 그 개념을 분석·고찰한다.

제 3절에서는 제 1절과 제 2절의 분석을 바탕으로 본 논문의 목적을 달성하기 위하여 신체를 신체의 對自性과 他者와의 關係로서의 신체, 그리고 신체의 3次元的 存在方式으로 나누어 고찰하여 의식과 신체관계 이론으로 나타난 Sartre의 신체관을 분석한다.

제 4절에서는 제 3절에서 밝혀진 Sartre 신체관의 체육적 의의를 분석하기 위하여 Sartre의 신체관을 체육활동에 적용시켜 인간이 體驗主體로서 체육활동을 하는 중에 갖게 되는 體驗의 童味를 탐구함으로서 Sartre 신체관이 갖는 체육적 의의를 밝힌다.

II. Sartre 哲學의 背景

現象學은 오늘날 分析哲學과 더불어 20세기 현대 철학의 2대 조류를 이루고 있다. 그리고, 실존주의 철학의 연구방법은 Husserl의 현상학이 없었다면 이루어 질 수 없었을 것이다(Mary Warnock, 1970, p.3).

실존철학자였던 Sartre는 Husserl의 뒤를 따라 철학의 유일한 방법은 현상학적 방법이라고 믿었다(박이문, 1985, p.112).

1930년대에 프랑스에 처음으로 도입된 현상학은 Husserl의 현상학이라기 보다는 Heidegger의 [存在와 時間]에 나타난 현상학 이었다. 즉, 프랑스에서 볼 때 Husserl과 Heidegger는 한 팀으로 간주되었고 (한전숙, 1987, p.303), Husserl도 실존철학자로서의 Heidegger와 본질적으로 같은 노선으로 이해되었다.

Sartre가 Husserl의 은퇴한지 4년이 지난 1933/34년 겨울학기를 브라이브르크에서 지내고서 프랑스인으로서는 처음으로 현상학을 Husserl의 바탕으로 실현시키려고 했지만 초기의 작품들을 거쳐 나온 [存在와 無](1943)의 主題는 제목이 시사하듯이 결국 Heidegger의 문제점이었다. 즉, Sartre가 실존주의라는 말을 쓸때는 실지로 현상학과 同義語였던 것이다. 그리하여 그 이후 프랑스 현상학의 가장 두드러진 특징은 실존주의와의 밀접한 연결이었다(한전숙, 1986, p.78). 즉 Sartre에서 현상학과 실존주의는 서로 결합해서만 뜻을 가지는 것이었다. 그러므로 Sartre에서 현상학은 인간 실존에 관한 현상학이다

(한전숙, 1987, p.303).

그러므로 Sartre의 現象學的 人間存在論을 파악하기 위해서는 Sartre의 철학적 배경을 이루고 있는 Husserl의 현상학과 Heidegger의 현상학적 존재론을 먼저 고찰해야 한다.

1. Husserl의 現象學

현상학(phenomenologie)이라는 말은 phainomenon(phainomai現象)과 logos(理性)라는 히랍어로부터 유래하지만 1807년에 발간된 Hegel(1770-1831)의 [精神現象學]을 통하여 철학적 의미를 지니게 된다. Hegel은 그의 현상학에서 절대적 인식에 도달하는 '意識의 여행'을 서술하고 있다(이영호역, 1982, p.11).

그러나 1910년대에 Husserl이 도입한 현상학의 개념은 Hegel의 현상학과는 전혀 다른 뜻을 지닌다. 어떤 사실에 대한 앎이 때와 장소, 사람과 사람에 따라 이럴 수도 있고 저럴 수도 있다면 그러한 앎을 정말 앎이라고 할 수 있을까? 이러한 의문이 Husserl 철학의 출발점이 된다. 그러므로 Husserl의 문제는 의심할 수 없는 앎을 '새로이' 발견하는데 있지 않고, 수학에서 하나의 예를 볼 수 있는 明證된, 즉 절대적 앎이 어떻게 성립될 수 있는가를 밝혀 보는 일로 귀착하게 된다.

따라서 Husserl은 현상학을 절대적 앎이 성립될 수 있는 근거를 규명하는 하나의 철학적 분석방법으로 발전시켰다. 이 방법의 목적은

Husserl의 '意味作用의 體驗들' (Erlebnisse des Bedeutens)이라고 불렸던 것의 内的 構造를 제시하고 설명하는 일이었다(이영호역, 1982, p.12). 그 의미는 우리가 어떤 것을 생각하거나 '의미충족적'인 것으로서 경험하는 체험을 정확히 검토하고, 그 결과 이 체험의 本質的 徵表를 밝혀낸다는 것을 뜻한다.

(1) 現象學의 理念과 方法

가) Husserl 현상학의 이념

Husserl 현상학의 근본적인 특징은 '嚴密한 學으로서의 哲學'이라고 명명된 그의 理念에 있다(한전숙 외1, 1986, p.57).

이 이념은 1911년의 Logos誌 논문에서는 <엄밀한 학>이라 표현되고, 1913년의 [諸理念 II]에서는 <제1철학>이라는 명칭으로 나타났다(한전숙, 1987, p.291).

철학은 옛날부터 無前提의 學을 표방한다. Husserl은 철학에 요구한 엄밀성은 必然的 推理의 출발점이 절대적으로 참이어야 한다는 말이다. 즉 철학은 제1의 출발점으로서 <스스로 절대적으로 책임을 지는 철학>이어야 하며 <절대적으로 定礎된 學>이어야 한다. 따라서 Husserl은 철학을 우선 그 참된 절대적 기반을 확보하여 '다른 어떤 것에도 그 정당성의 근거를 되물어 갈 필요없는 궁극적으로 정초된 철학'(한전숙, 1987, p.55)이 되어야 한다고 하였다. 엄밀학이란 이런 의미에서 무엇보다도 먼저 '절대적으로 입증된 이 제1의 원리에 관한 學'이라는 뜻을 갖는다. 실제로 모든 인식이 거기에서부터 시작되고 거기에서 객관적 타당성의 근거를 얻게 되는 그 원천에까지 소급하여

無前提의 '明證'을 획득함으로써 모든 학문의 기초학이 되는 것이 철학의 본래부터의 이념이며 또한 Husserl 현상학의 추구하는 이념이다.

ㄴ) Husserl 現象學의 方法

현상학은 사실을 다루는 사실학이 아니라 본질을 다루는 본질학이다 (한전숙 외1, 1986, p.63). 또한 현상학이 하는 일은 對象을 說明하거나 分析하는 일이 아니라 記述하는 것이다(이병혁, 1975, p.34). 그러므로 이 목적을 달성하기 위하여 다른 독특한 연구방법이 요구된다. 여기에서 Husserl은 Brentano의 '志向性' 개념을 도입하고 본질 현상학에 '本質直觀'이라는 개념을 제시한다.

지향성이란 Brentano에서는 대상과 의식과의 1대1대응이라는 靜的 關係인데 대해서 Husserl에서 지향성은 '의식이 대상을 형성한다'는 動的인 關係를 말한다. 지향성 개념에서 볼때 對象은 항상 우리가-지향하는-대상(object-for-us)이며 意識은 항상 어떤 것에 대한 意識(consciousness of something)이다(곽강재역, 1982, p. 225).

따라서 Husserl에게 있어서 대상이란 언제나 志向作用에 의해서 형성된 形成體이다. 지향 작용인 形成作用과 形成體(noesis와 noema)가 서로 相關關係에 있다는 것이 바로 지향적 의식의 근본 구조이다(한전숙 외1, 1986, p.61). 그리고 本質直觀이란 直觀(방법)에 의해서 本質(대상)을 파악한다는 말이다(한전숙외1, 1986,p.63). 이것은 직관 이기 때문에 대상을 단번에 파악하는 것으로 생각하기 쉽지만 Husserl은 그 과정을 셋으로 나누고 있다.

1) 어떤 대상에서 출발하여 자유로운 상상에 의해서 무한히 많은 모상을 만들어가면(自由變更) 2) 이 樣相의 다양 전체를 통해서 겹치고 합치하는 것이 종합 통일되어 3) 여기에서 이 변경 전체를 통하여 영향 받지 않는 不變的인 一般性, 즉 本質을 가려내서 이것을 직관에 의해서 능동적으로 포착한다(한전숙, 1987, p.63). 그러므로 이 본질 직관이 현상학의 가장 기본적인 방법이라고 할 수 있다.

이렇게 파악된 본질은 先驗的 還元에 의해서 의식에 内在化된다. 이 관점에서 Husserl은 自然的 態度의 判斷中止(epoche) (한전숙, 1986, p.69)를 요구한다. 판단중지는 사물이나 세계의 정립을 잠시 보류하고, 그럼으로써 그 존재 확신을 칼호()치고 이 확신의 힘을 배제하는 것을 의미한다. 世界 確信을 수반하는 生活 態度인 자연적 태도에 대해서 판단 중지를 하는 것을 바로 의식의 明證에 들어가기 위해서이며, 본질직관이 참으로 이루어질 수 있는 곳이 바로 이 영역이다. 판단중지는 우리가 이 영역으로 들어가는 것 즉 現象學的 還元을 가능하게 해준다(한전숙외1, 1986, p.67).

이러한 본질직관과 경험적 환원을 거쳐 남는 것을 바로 모든 인식의 權利源泉인 '現象學的 殘餘'라고 한다. 이것이 현상학적 방법이 찾고자 하는 궁극적인 것이다.

현상학적 방법으로 파악된 본질은 경험적 대상처럼 우리의 의식 밖에 실존하는 것이 아니라 우리의 思考作用에 대한 대상으로 意識의 體驗속에 주어진다. 따라서 인간은 체험의식을 통하여 明證적인 인식이 가능하며, 이러한 인식을 토대로 엄밀한 학으로서의 철학의 성립이 가능해 진다.

(2) 先驗的 現象學

현상학은 선형적 영역의 記述學이다. 이 영역은 단지 現象學的 遷元에 의해서만 가능하다(Schmitt, 1972, p.127).

先驗的 領域이란 내재적으로 파악된 영역을 뜻하며 本質 記述學으로서의 현상학은 본질을 대상으로 한다. 대상에서 意識超越的 對象과 内在的 對象이 있듯이 본질에도 이에 대응하여 초월적 본질과 내재적 본질이 있다. Husserl은 본질직관이라고 하는 것은 내재적 본질의 직관적 파악을 말한다. 이러한 본질직관이 가능하기 위해서는 내재적 영역으로 들어가야 한다. 그러기 위해서 Husserl은 自然的 態度에 대한 判斷 中止를 제안한다(한전숙, 1981, p.64). 그러므로써 우리의 시선은 의식 내재적인 세계로 들어갈 수 있으며, 이 영역이야 말로 절대 명증의 세계라고 생각되기 때문이다.

바로 이러한 현상학적 탐구를 위하여 근원적인 대상을 정립하는 것을 판단중지나 현상학적 환원이라고 볼 수 있다(신오현, 1986, p.54). 바로 여기에서 주관은 先驗的 主觀으로 불리우며, 이 선형적 주관이 대상의 가능 근거가 된다. 이러한 의식주관이 대상을 형성하는 작용을 Husserl은 노에시스(noesis)라고 부르며, 그 결과 이루어지는 의미 形成體를 노에마(noema)라고 부른다(Husserl, 1962, p.238-25). 이렇게 노에시스가 질료를 소재로 하여 노에마를 형성하는 것을 Husserl은 構成이라고 한다. 이제 모든 존재는 의식 주관에 의해서 구성된 의미로서만 그 존재 타당성을 얻는다.

이제 판단중지에 의해서 배제되었던 모든 초월적 존재는 노에마(noema) 즉 의미적 존재로 되살아나서 현상학으로 다루어질 수 있는

'現象'이 된다. 이리하여 현상학은 先驗的 觀念論의 형태를 갖는다. 관념론이란 세계에 대한 의식의 우위를 말하는 것으로 주관이 있음으로써 비로소 대상 즉 의미형성체가 있을 수 있다는 것이다.

주관이 이렇게 모든 존재의 궁극적인 가능 근거가 될 때 이것을 우리는 절대적 주관이라고 부를 수 있을 것이므로 선형적 관념론으로서의 현상학은 그대로 절대적 관념론(한전숙, 1986, p.68)이 된다.

즉, 본질직관도 내재적 영역에서라야 참으로 이루어질 수 있으며, 또 단순히 내재적 의식의 영역에 들어가기만 하면 되는 것이 아니라 현상학적 방법을 통해 선형적 의식에 도달하므로써 그 본질 유형을 파악해야 하는 것이다. 이때 현상학이란 <先驗的으로 순화된 意識의 本質論>을 말하는 것으로, 선형적 현상학이 될 수 있는 것이다(한전숙 1987, p.297).

(3) 生活 世界的 現象學

선형적 주관을 중심으로 하는 선형적 현상학의 입장은 Husserl 중기의 특징이지만 사실인즉 후기에도 그대로 지속되고 있다. 그러나 그러면서도 중기와는 다른 두드러진 경향이 있기에 후기라고 할 수 있으며 이 새로운 경향이 관련해서 이때의 사상을 생활 세계적 현상학이라고 부른다.

생활 세계란 의식에 가장 직접적으로 주어진 日常的인 世界이다. 즉 모든 이론, 논리에 앞서 우리의 감각에 최초로 직접적으로 나타나는 세계이다. 그러므로 일상적인 생활세계를 중심으로 한다는 것은 學의 世界, 論理의 世界에서 先論理的 世界에로의 귀환을 말한다(한전

속, 1986, p.70).

선험적 현상학에서의 質料는 의식 주관의 대상 형성 작용의 대상인데 반해 생활 세계적 현상학에서의 질료는 신체적 주관이 직접적으로 체험하는 세계를 살아가고 있는 신체이다. 이때 현상학의 중심 개념을 이루는 생활 세계는 선험적 주관의 노에시스 작용에 의해서 구성된 의미 현상으로서의 세계가 아니다. 그것은 '구성된' 세계가 아니라 '체험된'(lived) 세계이다. 그리고 이 체험 주체는 이론적 주관이 아니라 신체를 지닌 주관이다.

이 신체적 주관이 직접적으로 체험하는 세계가 바로 생활 세계요. 여기에서 최후의 명증을 구하는 견해가 바로 우리가 생활 세계적 현상학이라고 부른 것이다(한전숙, 1981, p.71).

Sartre의 현상학은 Heidegger, Merleau-ponty에 비교할 때 초기 현상학에 아주 가까운 위치에 있었다. 왜냐하면, Sartre는 의식 그것이 아무리 存在 규정을 갖지 않은 '無'라 할지라도 그 의식에서 모든 것을 해결하려는 입장을 고수한다.

2. Heidegger의 現象學的 存在論

Heidegger는 Husserl에게서 강한 영향을 받았다(Grossman, 1983, p. 149). 그러나 Heidegger 철학의 중심주제는 Husserl의 현상학이 아닌 '存在의 探究'였다(Solomon, 1972, p.304).

Heidegger의 [存在와 時間]에 밝혀 있듯이 Heidegger의 본래의 의도

는 '存在論'의 확립이요, 그 첫단계로서의 현상학은 '철학의 방법'으로서 도입된다. 이때 현상학적 방법이란 '대개의 경우 드러나 있지 않고 가리워져 있는 것'을 '드러나게 하는 방법'이다(한전숙, 1987, p.302). 따라서 存在者의 그늘에 가리워져 있는 存在를 밝히려는 Heidegger의 존재론은 필연적으로 현상학적 존재론이 되지 않을 수 없다.

즉, Husserl의 가장 핵심적인 관심은 '認識'의 문제였으나 Heidegger의 가장 핵심적인 쟁점은 이른바 '存在學'에 있었던 것이다.

(1) 存在와 存在者

Heidegger는 자기의 철학을 인간적 실존보다 理想的 존재를 인정하는 存在의 哲學이라고 한다. 그가 제기하는 존재의 문제는 어떤 '것들이 있다'를 알아 내기 이전의 문제이다. 왜냐하면 어떤 '것들'을 찾는다는 것은 무엇인가가 이미 '있다'는 것을 전제로 하기 때문이다(박이문, 1985, p.93).

그래서 Heidegger는 '있다'고 하는 그 자체가 무엇인가를 알아보자 한다. 그래서 Heidegger는 모든 존재학이 만일 우선 '존재의 의미를 적절히 밝혀야 하고, 이러한 작업이 그것의 가장 근본적인 과제임을 생각하지 못한다면 그 존재학은 그 자신의 목적에 눈이 멀고 처음부터 曲解된 것이다.'(Heidegger, 1961, p.166)라고 말한다.

여기에서 Heidegger는 '存在'와 '存在者'를 구별한다. '존재자'란 나무, 하늘, 언어, 행위 등등의 '있는 것'을 의미한다. 있는 것은 과연 있다(한전숙 외1, p.14). 그러나 '존재'는 우리가 손가락으로

指摘할 수 있는 어떤 것이 아니다. 그것은 존재자의 '저쪽에' 있는 것으로서 존재자를 존재자 이계 하는 것이라고 말할 수 있다(한전숙 외1, 1986, p.14).

따라서 존재는 사물이나 사물의 屬性이 아니다. 그것은 어떤 방식으로든 객관화될 수 없고 가정될 수 없는 어떤 것을 의미한다.

Heidegger는 전통적 형이상학이 存在忘却 속에 숨쉬고 있었으며, '存在'로서의 존재를 탐구하는 대신 '存在者'로서 존재자를 탐구하였고 약간의 현상학적 논리학자들도 이와 동일한 形而上學的 오진, 즉, 존재를 대상으로 간주하였다고 비판한다(이영호역, 1982, p.144).

Heidegger의 근본 존재학은 모든 것의 존재가 지닌 본성의 근거 탐구를 유일한 질문으로 한다. 그러므로 Heidegger에 있어서 존재하고 있는 것(존재자)에 의해서 흐려진 존재가 드러나도록 하기 위해서는 인간과 의식에 대한 현상학적 환원이 반드시 행해져야 한다. 바로 여기에서 Heidegger는 世界-內-存在 또는 現存在로서 표현되는 인간의 實存을 중시하게 된다.

(2) 現存在와 實存

존재사유의 입장에서 Heidegger는 인간에 대한 제1차적 결정을 '존재를 이해하고 있는 존재자'(신오현, 1987, p.285)라는 의미에서 '모든 다른 존재학들의 밑바침이 되는 근본적 존재학은 인간존재(Dasein)의 실존적 분석에서 찾아야만 한다.'(Heidegger, 1962, p.12)라고 말했다. 따라서 Heidegger가 가장 깊이 관심을 가진 존재의 유형은 그가 現存在(Dasein)라고 부른 것인데 '世界-內-存在(In-der-

Welt--Sein)'라고도 한다.

인간존재자는 다른 존재자와는 달리 스스로 존재하면서 자기 존재를 언제나 문제로 하고 있는 특별한 존재자임을 나타내기 위하여 현존재라고 하는 것이다. Heidegger가 인간을 '현존재(Dasein) 또는 세계-내-존재(In-der-Welt-Sein)'라고 규정한 까닭은 인간이 '그냥 세계의 일부'일 뿐만아니라 그것과 '어떤 關係를 갖고 있는 存在'로 보기 때문이다. 그는 그러한 단계가 '實踐的 關係'라고 본다. 이러한 관계는 인간의 입장에서 볼때 '關心'(Besorge)이라고 Heidegger는 부른다 (박이문, 1985, p.99).

그리고 세계와 '관심'으로서의 관계를 갖고 있는 현존재의 본질적 구조를 '不安'(sorge)이라고 부른다. 이것은 인간이 죽음의 존재이기 때문이다.

이렇게 자기 존재를 스스로 문제삼고 거기에 관심을 쏟는 존재를 Heidegger는 實存(Existence)이라고 부른다(한전숙, 1986, p.17). 이것은 인간이 '던져져 있으면서 앞으로 내던지는' 실존으로서 있는 것을 의미한다. 여기서는 이제 '죽음의 불안'은 오히려 '죽음의 자유'가 된다. 이렇게 현존재의 근거가 無임을 그대로 받아들이고 죽음의 先驅를 결의하여 자기 자신의 실존 상황을 선택함으로서 인간은 참다운 자기, 본래의 자기로서 실존으로 되돌아 오며, 그럼으로써 참다운 존재가 열리게 된다.

3. Sartre의 現象學的 人間存在論

Heidegger의 철학에서 '現象學에서 存在學으로'의 進化를 알아보았으므로 이제 Sartre가 어떤 점에서 선배들의 사상을 이어 받고 있으며, 어떻게 실존철학에 이르고 있는지 살펴본다.

전술한 Husserl의 현상학에서 보았듯이 현상학은 원래 본질에 대한 철학이었다. 즉 실존주의라기 보다는 오히려 '본질주의'었던 것이다. 현상학은 실존의 입장과 모든 주어진 사실들을 모두 괄호() 속에 넣음으로써 관념적인 본질을 추출해 낸다. 이것이 바로 현상학의 출발점인 것이다.

그러나 Husserl은 결국 體驗世界(生活世界)를 신성시 하기야 이르며, 세계속에 의식의 틈입이 파괴하기 힘든 것임을 인정하게 된다. 선형적 현상학이 점점 더 선명하게 드러내준 사실은 바로 사상이 우리의 체험 생활 속에 뿌리 박고 있다는 것이었다. <事物自體애로!> (한전숙, 1986, p.11)라는 Heidegger의 말은 Husserl이 반관념주의에 충실했음을 잘 말해 주고 있다.

현상학적 환원이 의식의 지향성을 드러나게 하고, 지향성 그 자체가 의식을 사물과 세상에 빼끌어 매고 있다는 점에서 실존주의의 <세계-내-존재>는 이미 현상학적 방법 속에 함축되어 있는 것이었다(심민화역, 1987, p.58). 이러한 지적은 벌써 Heidegger를 거쳐, Husserl에서 Sartre로 나아가는 통로가 가능함을 보여준다.

Sartre는 Heidegger 적이기 보다는 Husserl 적이었다. Sartre는 Husserl 사상의 動向을 너무나 완벽하게 따름으로서, Heidegger가

그랬듯이, 무엇보다 우선 Husserl의 작업을 보다 극단화하기에 이른다. Heidegger는 존재학으로 나아감으로써 너무 관념적이라고 생각되는 선형적 의식이라는 개념을 버리고 現存在로 대치시킨다. 그러나 Sartre는 Husserl의 선형적 자아가 지닌 의식의 성격을 더욱 강조하여 존재가 아닌 실존을 뛰어나오게끔 하였다.

Sartre는 현상학에서 의식은 지향성으로 정의되기 때문에 선형적 '나'라는 代役은 불필요한 剩餘的 存在이므로 의식을 밝히기 위하여서는 세계뿐만 아니라 自我(ego) 그자체도 역시 근본적으로 환원에 불여야만 한다(심민화역, 1987, p.59)고 생각했다. 즉 '나' 역시 다른 모든 대상이나 마찬가지로 의식의 대상이기 때문에 '나' 조차도 세계 쪽으로 되던져야 한다는 말이다. 결국 '모든 것을 의식 밖으로' 던진다면 '모든 의식은 무엇에 대한 의식이다'는 전보다 더욱 철저한 의미를 얻게 된다. 즉 의식에서 극소한의 내용도 남아있지 않게 되는 것이다. 철저한 환원 속에서 의식은 모든 존재에 대하여 거리를 둔다.

Sartre 철학의 열쇠가 되는 이 철저한 환원은 Heidegger뿐만 아니라 Husserl에 대해서도 Sartre의 독창성을 여실히 드러내는 근본적인 결과를 가져온다.

Heidegger는 현존재를 위하여 Husserl의 先驗的 自我意識의 모든 것을 던진다. 그런데 Sartre는 Husserl을 비판하여 선형적 자아를 내몰아 내기를 하지만, 이것은 '의식'을 철학의 출발점으로 삼지 않은 Heidegger(신오현, 1986, p.71)를 거부하고 Husserl적 의식을 보다 잘 살리기 위함이었다.

인간이란 개념은 자기의식을 떠나서는 아무런 의미를 갖지 못하며,

의식존재인 인간은 存在와 思惟(自己認識)가 일치하는 절대적인 주체성이며 유일한 인격존재로 봄으로써 Sartre는 인간을 사물존재와 같은 차원에서 해석하는 어떤 인간 해석도 단호히 반대한다.

이렇게 보았을 때 Sartre가 규정한 인간은 완결된 존재자가 아니라 본질 자체가 주어져 있지 않는 '可能性의 存在'로서 실존하는 삶 자체 외에 아무런 존재 규정도 선천적으로 주어지지 않은 존재로서 늘 자신의 존재를 문제시할 수 밖에 없는 自由의 存在이다(신오현, 1987, p.10). 따라서 인간은 어떠한 '對象'도 아니며, 외부에서 관찰하고 기술할 수 있는 어떤 속성도 갖지 않는다.

이렇게 인간을 궁극적으로 대상적인 존재로 환원될 수 없는 主體性 으로 파악할 때, 인간존재의 이해는 결국 認識論의 범위를 벗어나 있다. 따라서 인간 존재의 기원을 묻지 않고 오직 인간존재를 '있는 그대로' 파악하여 그 '構造'만을 현상학적 방법을 이용하여 체계적으로 分析·解明하는 것이 Sartre의 현상학적 인간존재론이다.

III. Sartre의 人間存在的 構造

Sartre의 독창적인 인간 해석은 '존재를 의식(外面的 意識) 하면서 존재를 의식하는 자기자신을 동시에 의식(內面的 意識) 하는 인간'의 모습을 실존으로 파악하고 이 실존을 구조적으로 해명하기 위하여 의식의 구조를 분석했다는데 있다.

Sartre 철학의 근본 문제가 인간존재의 해명이며, 인간의 근원적인 존재 양식을 의식의 구조분석을 통하여 해명하였기 때문에 이제부터 Sartre의 의식이론을 검토하므로써 인간존재의 존재론적 구조를 밝히고, 本論文의 문제 해결의 실마리를 풀어보려고 한다.

1. 存在와 意識(即自存在와 對自存在)

意識은 제 일차적으로 '存在의 意識'이라 함은 Husserl의 현상학을 빌지 않더라도 자명한 분석적 진리이다. Sartre도 의식의 구조를 분석하는데 '의식은 무엇에 관한 의식이다'라는 命題에 그 근거를 두고 있다. 이 명제는 천험적 자아 조차도 철저한 환원에 불임으로서 어떠한 의식도 의식 외적인 존재를 의식하지 않고서는 존재할 수 없으며, 그 자체적으로 아무런 내용도 갖지 않고, 의식된 존재를 통해서만이 자기의 존재를 드러낼 수 밖에 없다는 것을 의미한다.

그러나 Sartre의 인간존재 분석이 뛰어난 점은 '의식은 존재에 대한 의식'이라는 명제를 필요 충분조건으로 인정하면서, 인간의식이 인간의식이 되기 위한 필요충분조건으로 '인간은 무엇을 의식하건 간에 그 것을 의식(外面的 意識)하는 동시에 그것을 의식하는 자기 자신을 반성을 통하지 않고 의식(內面的 意識·前反省的 意識) 한다'(신오현, 1986, p.vi)는 것을 주장하였던 점이다.

따라서 Sartre에서의 의식은 '존재에 대한 모든 의식은 동시에 자기 자신에 대해 비대면적, 비대조적 의식이다'(Sartre, 1975, p.47)라고 정의되었다고 할 수 있다.

'의식은 존재의 의식이다'라고 할 때 의식이 자기존재의 모습을 드러내기 위해서 대상으로 하게 되는 존재란 무엇일까? 그것은 '인간의 의식을 넘어서 그 自體에 있어서 존재하는 것'(Sartre, 1956,p.28,29)으로 영원히 자기 자신으로 존재하는 自體同一性이다. 이와 같이 자체 동일성으로 존재하는 존재를 Sartre는 即自 存在(*être-en-soi*)라고 표현한다(신오현, 1986, p.123).

그러나 의식은 자체적으로 존재하는 완결된 존재가 아니고 존재와의 관계를 통해서 자신의 존재 방식을 부단히 선택하면서 존재하기 때문에 그 자체에 있어서 존재 하는 것이 못된다. 의식의 이런 성격 때문에 Sartre는 의식을 對自存在(*être-pour-soi*) (Sartre, 1956, p.176)로 개념화하였다.

Sartre는 이러한 대자존재를 즉자존재와 구별해서 '無'(Neant)라고 부른다(박이문, 1985, p.114). 의식의 존재방식을 '無'라고 했을 때, '無'라는 개념은 존재와 대립되는 또 하나의 규정으로서 비존재를 의

미하는 것이 아니라, 아무런 존재 규정을 갖고 있지 않고 어떠한 존재방식으로도 자체 동일성을 보유하기를 거부 한다는 뜻에서 '無'라고 규정한 것이다(신오현, 1986, p.124).

죽자는 '존재의 충실'(Sartre, 1956, p.120)이지만 대자는 '無'이다. 그러므로 대자는 이 존재의 결여와 공허를 메꿀 것을 요구한다. 그러므로 '無'로서 존재하는 의식은 존재를 통하여 '無'로부터 자기 자신의 모습을 창조한다.

인간을 이러한 '無'로 볼 때, 존재의 가능성은 가진 실존이라고 불리우는 인간은 자유롭다고 말할 수 있으며 자유 그 자체가 의식의 存在 樣相이라고 할 수 있다. 왜냐하면 의식은 即自存在와는 달리 '전적 으로' 자신에 의하여 존재하며, 자신에 의해서만 制約 당하는(Sartre, 1956, pp.15,16) 의미에서 自由이다.

인간이 자유인 이유는 인간이 자연 현상을 지배하는 법칙에 지배되지 않는 의식을 갖고 있기 때문이다. 그러나 因果法則 밖에 있다고 해서 반드시 자유일 수 없다. 왜냐하면 의식은 偶然(狀況)에 지배될 수 있기 때문이다. 그러므로 인간에게 자유가 있으려면 주체성을 가져야 한다.

이러한 의미에서 Sartre는 주체로서 자기의 행동을 선택하는 인간에게 選擇의 自由가 절대적이라고 한다(박이문, 1985, p.115). 그러나 자유는 우리가 자신의 미래를 '形成'할 수 있게끔 자유롭고 동시에 자신의 행동에 대한 완벽한 책임을 인수하여야 한다는 것을 의미한다.

의식은 존재 밖에도 존재 안에도 없다. 의식은 오직 존재를 의식함

으로써 자신의 존재를 선택하여 존재할 뿐이다. 이러한 의식이 존재와 존재적인 관계를 맺는 의식의 존재방식을 '對面的(positionnel)', 이나 '對照的(thetique)'이라고 하며, 이때 의식의 자기 자신에 대한 관계를 비대면적, 비대조적(non-positionnel, non-thetique)이라 부르고, 의식이 자기 속으로 물러나서 존재하는 다만 외적, 대상적 관계를 가지고 있을 때 의식의 존재에 대한 태도를 '對象的(thematique)'라고 한다(신오현, 1986, p.127).

위에서 살펴본 의식은 자기 존재의 끊임없는 자기 존재에 대한 추구로 나타난다. 이제 우리는 이러한 의식의 존재 방식을 구체적으로 해명하기 위하여 前反省的 意識을 살펴본다.

2. 前反省的 意識

의식은 언제나 존재의 의식이다. Sartre에 의하면 의식 그 자체의 본질적 특징은 '전반성적 의식'이라고 말한다(Warnock, 1970, p.94).

만약 의식이 존재의 의식이 아니라면 前反省的 自己關係는 '空無' 속으로 사라져 버릴 것이다(Sartre, 1956, p.241). 그러므로 전반성적 의식에 관한 논의는 '의식은 존재의 의식이다'에서 시작될 수 밖에 없다. 그러나 전술한 바와 같이 의식이 자기 존재에 대해서 비대면적, 비대조적이라고 함은 의식이 존재를 대면하고 있으므로 존재로 부터 눈을 돌려 자기 자신만 대면할 수 없음을 뜻한다.

그러나 대상을 정립하는 모든 의식은 동시에 자기 자신을 '定立하지

않는'(nicht setzendes) '비정적(nicht-thetisches) 章識'이다. 나는 내가 대상을 정립하는 행위에 있어서 동시에 이 행위에 관계된 것에 관한 비정적 自我章識을 갖는다. 그렇게 하기 위하여 反省(reflection)이라는 어떤 특정한 행위가 필요한 것이 아니다. 왜냐하면 모든 의식(무엇에 관한 의식으로서의)은 그의 대상을 초월하여 이러저러한 방식으로 자신에게 현존하기 때문이다.

예를 들자면, 나는 이 순간에 내가 태권도장에서 두 사람이 태권도 대련을 하고 있음을 본다는 것을 완전히 의식한다. 그리고 만일 사람들이 요구한다면 나의 경험에 관하여 진술할 수 있다. 나는 내가 이 체험을 했음을 의식한다. 이 태권도 대련하는 두 사람을 보는 나의 의식은 자신속에 의식성을 가진다. 그러나 이때에 그 의식은 '자신의' 반성적 의식이 아니다.

Sartre는 이 의식을 '반성 이전의 코기토(prereflective cogito)'(이영호역, 1982, p.170) 즉 前反省的 章識(신오현, 1986, p.126)이라고 부른다.

이 '반성 이전의 코기토'를 Sartre는 그 자신의 현상학적 탐구의 기초로 만든다. 그리고 그는 章識을 어떤 '動的인' 것으로서 이해한다. 章識에 관한 '동적' 인 이해는 우리가 인식을 實存的 現象으로서 간주 할 수 있게 한다.

따라서 Sartre는 의식의 실존적 측면을 강조한다. 이것은 우리가 어떤 일을 하고 어떤 일을 체험하는 등등의 것에 관하여 우리가 갖고 있는 의식은 반성적이 아니라는 것을 뜻하며 그것 자체가 대상으로서 정립된다는 것을 포함하지 않는다.

존재를 의식하는 의식을 동시에 의식하는 의식의 자기 반영의 내적 관계는 마치 閃光과도 같아서 동시적이며, 또한 아무런 매개없이 직접적이라는 의미에서 거울의 반사현상과 같은 광학적 의미의 반사현상과 유사함을 알 수 있다. 그러나, 아무리 동시적인 자기 관계라고 하더라도 좁혀질 수 없는 공간을 지니고 있다는 점에서 공학적인 반사 현상과는 차이가 있다.

이 공간은 '理念的 空間'으로서 이것으로 말미암아 의식은 결코 완전한 自體同一性을 확보하지 못한다. 이 공간을 Sartre는 '無' (Neant) (Sartre, 1956, p.125)라고 부른다. 이 '無'는 비존재가 아니라 의식의 자기 부정으로서의 無化作用(neantisation) (이성환, 1980, p.16)이다. 이 無化作用이 의식의 근원적인 존재 방식이다.

의식은 자기외의 어떠한 존재와의 동일성도 거부함으로써 자기를 부정하고 초월함으로써 자기 존재를 보존한다. 이런 뜻에서 의식은 자기 의식이지만 존재와 대면교섭하고 있기 때문에 자신에 대해서는 비대면적, 비대조적, 비대상적이다. 그리고, 意識은 자신 안에 '實體的인 아무것도' 갖지 않는다. '그것은 그것이 나타나는 한에 있어서만 存在한다는 意味로 純粹現象이다'라고 Sartre는 말한다(이영호역, 1982, p.170).

Sartre는 의식의 이러한 존재방식을 가르켜 對自存在라고 표현하며, 대자존재가 스스로 耶自 存在로서가 아닌 對自存在로 존재하기를 선택하는 자기 부정, 자기 초월의 무화작용을 근원적인 投棄 또는 절대적 사건(Sartre, 1956, p.121)이라고 부른다.

3. 反省的 意識

전반성적 의식의 반조 현상이 의식의 시원적 구조를 보여주기 위한 의식의 다면적 분석이라면, 반성적 의식은 의식의 계기적, 전체적 구조를 보여준다.

의식이 자기를 따라서 자기 외적 존재에로 지향할 때, 의식은 의도적으로 자기 자신에게로 돌아서서 스스로를 돌아보지 않고서도 자기가 존재에로 향하고 있다는 것을 바로 존재에로 향하고 있는 것과 동시에 알고 있다. 이것이 전반성적 자기 의식의 일차적인 차원인 동시에 인격의 일차적 측면이다(신오현, 1986, p.134).

의식의 반조가 지속적일 때 반조만으로는 自己 確認이 불가능하게 되어 자신의 존재를 보다 분명히 확인하기 위하여 스스로를 대면하는 것이 반성적 의식이다(Sartre, 1956, p.256).

반성은 의식의 내부구조에서 새롭게 출현한 의식이 아니라 자기 안에서 실현하는 내부구조적 변모로서 반성의 모습을 Sartre는 다음과 같이 기술하고 있다.

.... 反省되는 것이 반성하는 것을 위한 현상일
수 있는 것은 자기를 반성하는 범위 내에서이다
(Sartre, 1956, p.214).

'의식은 존재의 의식이다'라는 정의에서 의식은 자기 자신의 존재 모습을 존재에 투영함으로서 드러낸다는 것을 알 수 있다. 그러나 의식은 존재와 일치하는 순간, 自體同一性을 확보하지 못하고 존재를 의식하는 순간에 자기 관계인 反照가 자기 내부에서 '無'를 분비함으

로 말미암아 동일성의 방식으로 자기 존재를 확보하기 위한 노력이 좌절되고 만다. 이것이 의식의 자기 존재 부정으로서의 無化作用이다.

이러한 挫折 때문에 의식은 자기 자신의 존재 규정의 노력을 외부 존재에서 자기 내부로 돌려서 反省을 통하여 자기를 규정하고자 하는 제2의 노력을 시도하게 된다. 그러나 의식의 반성도 역시 의식의 부단한 존재의 가능성일 뿐이다. 따라서 반성은 '현재 있는 바'의 것인 하나의 주어진 존재로 만들려는 반성이 고자 한다(Sartre, 1956, p.216).

이러한 반성은 純粹 反省과 不純 反省으로 대별된다. Sartre는 이 반성을 불순반성과 순수반성으로 나누는데 존재를 對面하고 있는 의식이 존재로 부터 등을 돌리고 자신을 대면하게 되면 이것은 不純反省이라고 부르고, 의식이 존재를 대면하고 있으면서 동시에 자기 자신도 대면하는 경우를 純粹反省이라고 한다(신오현, 1986, p.135).

순수반성은 반성되는 것을 하나의 관점으로 對象化 하는 것이 아니라, 반성하는 것은 반성되는 것을 直觀하여 자기가 현재의 자기가 아닌 것으로 구성하여 자기의 미래를 드러나게 하는 것으로서, 이 양자가 현재의 자기를 구성하는 순간을 말한다. 다시 말하면 순수 반성은 존재와 대면하면서 '동시에' 자기 자신과 대조하면서도 의식의 전체적 총체적 계기를 지속시키는 의식의 양상을 의미한다. 이 같은 존재의 차원을 '實存'이라고 할 수 있을 것 같다.

반면에 불순반성은 반성하는 의식이 반성되는 의식을 하나의 관점 아래 포착하여 섬광적인 직관을 사라지게 하고 반성되는 의식을 超越的 即自로 규정한다. 이 초월적인 존재가 반성의 대상으로서

나타나기 위해서는 반성하는 것이 반성되는 것을 하나의 관점에서 포착하면 된다. 반성되는 것을 초월적인 대상으로 만드는 것은 다시 말해서 반성 되는 것을 대상으로 간주할 것을 결심한 의식의 결의는 바로 이것이다 (Sartre, 1956, p.225)

여기에서 의식은 존재의 의식을 스스로 확인하는 存在方式을 포기하고, 자기를 하나의 대상 또는 존재로 의식하게 된다. 여기에서 우리는 초월적 대상으로 포착된 自我(ego)의 탄생을 보게 된다. 그리하여 의식은 스스로 포착한 자기 모습 즉 자아를 자기 자신과 동일시 하기를 거부하고 이를 초월해 버린다. 이는 곧 반성을 통하여 자기를 대상화하려는 의식의 기도가 실패로 끝날 수 밖에 없다는 뜻이 된다 (신오현, 1986, p. 142).

즉 의식은 존재가 되는 순간 자기 초월을 한다. 어떠한 경우에도 의식은 自己 分裂의 本性을 버리지 못하며 또한 의식은 바로 이러한 자기 분열적 본성 때문에 분열 자체를 분열이 중단된 지속적인 자체 통일성을 갖는 존재로 확보할 수 없는 존재이다.

그러므로 인간의 자기 존재를 정초. 확립시키기 위하여 Sartre는 '意識은 身體'라고 함으로써 신체를 의식과 동일시하게 된다.

IV. Sartre의 身體體見

의식은 그 자체가 존재인 것이 아니라 다른 존재에 關與 함으로써 존재 방식을 선택하는 존재이다.

이 의식은 反照, 反省, 對照의 方式으로 존재하고 있기 때문에 의식은 자기를 대상으로 대면하고 있는 한 언제나 바라보는 자기는 항상 자기가 확인한 자기에서 탈락되는 脫存일 수 밖에 없다. 따라서 실존은 곧 탈존이다. 그러므로 인간이 자기의 존재를 정초, 확립하려는 노력은 결국 의식과 신체를 동일시하는데에 까지 이른다.

본 절에서는 본 논문의 목적을 달성하기 위하여 Sartre의 의식과 신체 관계 이론으로 나타나는 신체관을 (1) 對自存在로서의 身體 (2) 他者와의 關係로서의 身體 그리고 (3) 身體의 3次元的 存在 方式的 순서로 살펴본다.

1. 對自存在로서의 身體

원래 Sartre에게 있어서 인간이란 의식존재로서의 인간이다. 그러나 의식은 그 자체로서의 實體가 없고, 존재와의 관계에서만 존재한다. 따라서 대자존재 그 자체는 '無'이다. 그러면 이렇게 '無'로서 나타나는 의식은 어떻게 존재들과 관계하는가 하는 것이 중요한

문제이다.

의식은 신체를 道具로 사용해서 존재와 관여하는 것이 아니라 의식은 '신체의 방식'으로 존재에 관여한다. 신체는 의식과 존재 사이에 있는 媒介體가 아니라 바로 의식이 '구체적, 개체적, 시간적으로 존재와 관계하는 근원적인 존재방식'이다'(Sartre, 1956, p.390)라고 할 때 의식은 신체의 방식으로 존재하고 관계한다고 할 수 밖에 없다.

의식이 신체를 의식하는 것이 아니라 의식은 그 자신의 신체로 實存 한다(Sarte, 1956, p.394, p.422, p.461). 의식과 신체의 이런 관계를 Sartre는 실존적 관계라고 부른다(Sartre, 1956, p.394). 그리하여, 현실적으로 존재의 의식일 수 밖에 없던 인간 의식은 결국 신체적인 의식일 수 밖에 없다. 왜냐하면, 대자가 존재한다고 일컬어지는 것은 대자가 인간 존재에 있어서 卽自 즉 신체와 불가분으로 결합되어 있기 때문이다(한전숙, 1986, p.39).

이때, '存在의 童謬'이란 의식이 신체의 방식으로 존재와 관련을 맺고 있음을 의미한다. 다시 말해서 '육체의 의식'인 것이다. 의식은 육체 이외의 아무 것도 아니며, 나머지는 虛無와 沈默일 뿐이다(김원옥, 1984, p.119).

Sartre는 지금까지 몸과 영혼의 문제를 대상의 차원에서 접근해 온 것이 얼마나 부당한지를 보여주려고 하였다. 그때까지만 해도 사람들은 몸을 생리학적인 연구의 대상으로 생각하였다(손봉호외1, 1987, p.137). 그리고 분석철학자들은 다른 사람들에 의해서 제시된 이론이나 가정, 주장을 비판하고 그 명료성을 밝히는데 헌신하였다(Vanderzwaag, 1970, p.35). 따라서 인간의 주관성 조차도 객관적인 자

료로 취급되었다고 Sartre는 주장하였으며 이 점에 대해서 그는 다음과 같이 지적하였다.

"육체의 문제 및 육체와 의식과의 관계의 문제가 번번히 모호하게 되고 있다. 그 사실은 우리가 처음부터 신체를 일종의 사물로, 즉 그 자신의 법칙을 가지고 있고, 외부로부터 파악·규정될 수 있는 하나의 사물로 간주하는 한편, 의식은 그 자체에 특유한 일종의 내적 직관에 의해서 포착될 수 있는 성질의 것으로 생각한데에서 비롯된다"(Sartre, 1957, p.303).

Sartre는 이러한 비판을 확대하여 '대상적인 신체에 대한 지식은 자신의 主觀性을 파악하지 못한다는 경험을 전제로 한다'라고 비판하고, 신체는 주관성으로 작용하며 이 주관성 가운데에서 비로소 '생생한 신체'로서 자신의 본 모습을 찾는다고 주장하였다.

따라서 Sartre에게서 신체는 더이상 물리적 사물이 아닌 것으로 간주되며, 신체를 통해서 인간의 '世界-內-存在'가 가능하게 되므로 이러한 관점은 신체의 중요성을 고양시키게 된다. 그리고 인간에게 열리는 세계가 갖는 의미는 단지 이 '생생한 신체'로서만 가능하다 (Bandy, 1986, p.27).

2. 他者와의 關係로서의 身體

전술한 '대자존재로서의 신체'는 세계내에 존재하는 '개인적인 신체의 존재'(Sartre, 1957, p.339)이다. 그러나 신체는 개인적인 존재

차원과는 다른 존재의 차원을 갖는다. 가령 농구장에서 농구공을 보고 만질 때, 그 공이 대상으로 주어짐과 동시에 '보고 만지는' 주관적인 경험을 하게 된다. 그러므로 '생생한 신체성'은 對象을 혹은 他人이나 세계를 통해서 모습을 드러낸다. 즉 내가 '나와 마주해 있는' 세계를 향해서 열려 있을 때 그때 나의 신체성이 반사되어 나타난다 (손봉호 외1, 1987, p.139).

이것은 나는 현재 나의 신체로서 생활하고 있으며, 나 자신을 유일한 존재로서 이해하지만, 나의 신체는 또한 타인에 의해서 파악된 존재로서 생활하고 있음을 뜻한다. 따라서 '체험된 신체는 고립된 존재가 아니라, 대자존재로서 의도적으로 세계와 관계를 맺으며 살아가고 있는 것이다. 그러므로 나의 것으로서 나의 신체의 경험은 항상 타인의 신체를 경험함으로써, 그리고 타인의 세계 내에서 존재하는 나 자신을 계속적으로 재 평가함으로써 나타난다. 따라서 타인은 나의 상황의 부분으로서 나타나며, 그의 신체는 내 세계의 요인이 된다.

Sartre가 신체를 분석하는데 있어서 타인과의 관계를 중요하게 다룬 것은 매우 바람직한 일이었다.

사람들은 자신의 신체를 대상으로 즉 他人의 視野에서 보는 습관에 많이 젖어 있다. 그런데 그 타인 자신은 자기의 육체적인 존재를 통해서 남의 몸을 본다.

내가 이 세상에 처음 태어났을 때 나는 내가 이미 타인들의 시선에 보여지고 있음을 발견한다. 이때 나의 신체는 타인에 의해서 인식되고 타인을 위하여 존재한다. 그리고 그들(他人)은 자신들의 계획을 세우고 실행하려고 나를 그가 가치 있다고 생각되는 곳에 나를

넣고, 그의 세계를 위해 나를 변화시키려고 한다. 그때 나의 타인에 의해서 파악되어온 존재의 양식속에서 나 자신을 재파악한다. 나는 타인들이 내 생생한 신체에 대하여 어떤 意思을 가지고 그것을 간단명료하게 평가했다는 것을 알 수 있다. 나는 타인들이 가졌던 나에 대한 상을 파괴할 수도 통의 할 수도 있다. 또한 타인들이 있음에도 불구하고 나는 나의 개체성과 나의 자유를 확인할 수가 있다. 이러한 의미에서, Van Person은 '내가 나 자신으로부터 출발한다는 의식과 내가 세계 안에서 방향을 설정하는 존재임을 깨달으므로써 비로소 體驗된다'(손봉호 외1, 1987, p.139)라고 주장하였다.

내가 이러한 實存的 氣分을 경험할 수 있는 것은 바로 타인이 있기 때문이다.

그러나, 문제는 이 타자 존재의 확실성을 이론적으로 확립하려는 단계에서 제기된다.

Sartre는 타인의 존재를 실존적 체험에 의해서 구체적 개별적인 실존을 직관한다(신오현, 1986, p.223).

내가 만약 타인을 대면하고 있다면, 나의 의식은 또 하나의 의식을 밖에 대면하고 있다. 이때 나는 내가 나를 보는 것이 아니라, 타인의 視線이 나를 대면하게 된다. 그러나 타인의 눈초리와 나의 눈초리 간에 벌어지는 갈등과 투쟁의 관계는, 나의 주체성이 남의 주체성을 대상화하거나, 나의 주체성이 남의 주체성 앞에서 객체화 되거나 兩者譯一이다(신오현, 1986, p.224).

이때 나의 주체성의 몰락은 나의 세계의 몰락을 의미하며 타인의 주체성의 출현은 타인의 세계가 출현함을 의미한다. 그리고 나는

나의 모든 세계로 부터 고립되어 나의 존재 가능성을 향하여 초월할 모든 지평을 상실하고 존재 현장에서 窮屈된다. 여기서 나는 존재로 전락하며, 이 전락은 '他人의 實存' (Sartre, 1956, p.321) 때문이다.

그러므로 對自存在와 對他存在는 인간적 실존의 자기 모순이다(신오현, 1986, p.230). 이러한 모순은 Sartre의 대자존재의 구조 자체에 타자의 존재가 주체성으로 확인되는 곳에서 발생한다.

따라서 相互主觀的 觀係속에 있는 생생한 신체의 모든 움직임은 소외와 낯설음의 다양한 형태를 나타낸다.

그러나 인간들 자신의 관계는 또 다른 실존적 측면이 있다. 이것은 타인을 사귀고자하는 욕망이다. 사귐이란 곧 의사소통이다(Schrage, 1979, p.159). 만약 내가 타인과 사귐으로서 존재할 수 있다면 나는 나의 즉각적 관심거리들의 계획에 나타난 의미를 전달할 수 있을 것이다. 따라서 생생한 신체는 의미의 상호교환이라는 면에서 중요한 역할을 한다.

3. 身體의 3次元的 存在 方式

Sartre는 신체 문제를 독특하게 접근하여 특이한 관점을 제시하였다. 이러한 관점의 근원은 그의 사회적 실존의 현상학과 관련된 주체성이다. 그러므로 Sartre에게 있어서 신체의 가장 중요한 기능은 사회적 접촉과 연결하는 主體的 身體의 역할이다.

Sartre는 다른 존재와 나란히 존재하는 하나의 사물로서 解剖學과

生理學 등에서 연구되는 하나의 과학적 연구대상으로 취급되는 신체에는 관심이 없었다. 그가 인간의 신체에 가졌던 관심은 타자와의 관계 속에서 기능하고 체험되는 신체를 묘사하는 것이었다(Schuhmann, 1982, p.525).

Sartre는 [存在와 無]에서 신체를 3차원으로 분석하였다. Sartre는 육체를 3차원으로 분류·구분함으로써 신체의 의미를 명확하게 하고 나의 육체를 '있는 그대로의 나'로서 간주하였다. 즉 Sartre에서 있어서 신체가 생생한 신체(the lived body)로 생각되는 것이다.

3차원으로 분석되는 각각의 신체 차원은 평상시 우리의 생활 속에서 발견되는 것이며, 상상될 수 있는 수준으로 누구나 경험할 수 있는 것이다(Gerber, 1979, p.181).

Sartre가 신체의 3차원적 존재 방식을 '생생한 신체'의 개념을 통해 서 주장하려고 했던 것은 신체와 의식은 분리될 수 없을 뿐만 아니라, 다른 특질로서 간주되어서는 안된다는 것이었다. 만약 신체를 생리학이나 물리학에서 처럼 因果論的 法則에 의해서 설명하거나 사물(대상)로 간주했을 때 신체는 이미 '나의' 신체 또는 '생생한' 신체가 아닌 것이다. 즉 그것은 타자를 위해 존재하는 신체인 것이다.

Sartre는 신체의 존재 방식을 다음 3차원으로 나누었다.
첫째, 그 자체를 위하여 존재하는 신체(the body as being for itself)
둘째, 타인을 위하여 존재하는 신체(the body as being-for-the other)
셋째, 타인에 의해서 알려진 신체로서의 나의 신체(my body as body-known-by-the-other) (Sartre, 1957, p.351).

(1) 그 自體를 위하여 존재하는 신체

이것은 신체의 첫번째 존재 차원으로 '나는 나의 신체로써 존재한다'는 의미이다. Van Den Berg는 이것을 '신체는 그 스스로 존재한다' (Berg, 1962, p.408)라고 묘사했다. 이 관점에서 볼때 몸 그 자체를 위한 몸은 결코 내가 알 수 있도록 주어진 것이 아니다. 내가 더 이상 관점을 취할 수 없다는 관점에서 내가 다른 도구를 사용하는 방법으로 나의 몸을 이용할 수 없는 것이 바로 이 것이다.

이 신체는 인간이 완전히 신체에 흡수되고 그것에 관하여 忘覺하는 신체이다. 이것은 어떤 의미에서 설명이나 가치판단이 필요없는 순수한 존재인 것이다(Gerber, 1977, p.8).

(2) 他人을 위하여 존재하는 신체

신체의 둘째 차원으로 '나는 타인을 위하여 존재한다'는 의미로서 나의 몸은 타인에 의하여 이용되고 인식된다. 그러나 내가 타인에 대해서 존재하는 한에 있어서 타자는 나에 대해서 주관으로서 나타나며, 이 타인의 주관에 대해서 나는 대상이다. 그러므로 나는 나에 대해서 타인에게 인식되는 자로서 존재한다(Sartre, 1957, p.351).

이 육체는 타인들을 위해 존재한다. 그러나 타인을 위한 나의 존재 구조는 나를 위한 타인의 존재 구조와 동일하다. 따라서 타인의 신체는 근본적으로 내가 관점을 취할 수 있는 관점으로서 또는 내가 다른 도구로 이용할 수 있는 도구로서 나타난다(Seiji Inoue, 1984, p.47).

이 관점은 타인의 눈에 비친 나의 신체 또는 나의 눈에 비친 타인의 신체로서, 신체의 개인적 의미는 신체를 바라보는 사람의 생각에 종속

된다. 이 신체는 내가 아니면서 내가 이용할 수 있는 도구로서 과학적 방법으로 分析될 수 있는 대상 즉 **客體**인 것이다.

(3) 他人에 의해서 알려진 신체로서의 나의 신체

세번째 차원인 신체는 '나는 나에 대해서 몸이라는 **實格**으로 타인에게 인식되는 자로서 존재한다' (Sartre, 1957, p.351)는 의미이다. 즉 내가 타인에 의해서 인식된 신체를 내가 인식하고 있는 신체이다.

신체적으로 거북함이나 어색함을 느끼는 것은 우리가 타인에게 인식되고 있는 우리의 신체를 의식하고 있다는 특징적 표현이다 (Spiegelberg, 1982, p.526). 이때의 신체는 개인적 현실의 근본적 뿌리로서 주체로서 나타나는 신체이며, 이것이 **自我**이다.

이때의 신체는 객관적 관점이나 주관적 관점에 표현될 수 있다. 객관적 관점에서 본다면 '나는 신체를 가지고 있다'고 표현할 것이고, 주관적 태도에서는 '나는 나의 신체이다'라고 주장할 것이다. 즉, 주관적으로 말하자면 '나의 신체는 나 자신'일 것이며, '나는 구체화된 신체로서 세상에 실존한다'고 진술할 것이다.

이러한 개념을 표현하기 위하여, Schrag(1969)는 '생생한 신체' (the lived body)라는 개념을 사용하였고, Zaner(1960)은 그것을 '인간 신체의 근본적 실재'라고 요약하였다. 그리고 Sartre(1956)는 그것을 '**對自存在**(the being-for-itself)'로서 표현하였다 (Gerber, 1979, p.182).

인간은 모두가 신체로서 세상에 나타나기 때문에 인간이 세상을 경험할 수 있는 것은 신체로서이다. 그러므로 세상은 '생생한 신체'를

통해서만이 자아(self)에게 열려있으며, 결코 '생생한 신체'를 초월하는 어떤 방법으로 직접 세상을 경험할 수 없다.

이미 앞에서 살펴보았듯이 전통적으로 정신이나 신체를 관찰과 인식의 대상으로 취급하고 計量化하고 있는 과학주의가 팽배한 '計量化時代' (Kleinman, 1986, p.176)를 비판. 극복하려 하였던 Sartre의 독창성은 바로 그의 신체에 대한 해석에 있다.

Sartre는 신체와 의식에 대해 설명하는 대신에 간단하게 '신체의 의식'이라고 주장하면서 문제자체를 해소시켰다. 즉, 신체가 곧 의식이라면 신체와 의식의 관계문제는 처음부터 제기될 수 없었기 때문이다. 이것은 Sartre가 인간의 신체를 해석할 때 의식과 신체의 존재방식에서 착안하여 존재의 관련 속에서는 하나의 통일적인 實存的現實임을 파악했기 때문이다.

내가 보고 듣고 만져볼 때 나의 눈이나 귀나 손은 바로 나의 눈이요, 나의 귀요, 나의 손이다. 즉, 나의 신체요 나의 의식이며 결국 나 자신이다. 따라서 '인간에게는 존재한다는 것은 행동한다는 것이며, 행동하기를 中止함은 존재를 포기하는 것'과 같다(Sartre, 1956, p.556).

이와 같이 Sartre의 身體는 意識의 身體性이요, 意識은 身體의 意識性이다. 이것은 인간의 실존적 상황으로써 사실성이므로 인식론적, 대상적 태도를 취하지 않는 한 결코 분리되지 않는 하나의 통일적 현실이다. 이와 같은 일체성으로서 Sartre의 신체는 주변 세계를 중심으로 구체적 인간이 '생생한 신체'로서 실존하며 자신의 삶을 전개해

나간다.

이 신체관은 인간이란 존재하는 사물 가운데 우연히 던져진 遷元될 수 없는 존재이자 의식을 가진 자율적인 自由의 存在라는 그의 현상학적 인간 존재론에 그 바탕을 두고 있다.

V. Sartre 身體觀의 體育的 意義

신체를 對象化하는 관점에서 바라볼 때 우리는 우리의 신체를 實存的 存在하기 보다는 우리가 외적으로 다루게 되는 사물로 대면하게 된다. 따라서 신체와 신체의 움직임은 운동 경기에서 달성하고자 하는 목표를 성취하려는 수단으로 간주되고 만다. 그러므로, 우리는 이미 인간 움직임에서 어떤 체험의 중요성이나 의미를 발견하려고 노력하지 않는다.

또한 인간 행동을 표면으로 나타난 것만을 토대로 하여 과학적 방법으로 분석하는 것을 신봉하면서 인간의 신체를 신체활동을 하는 중에 발견할 수 있는 '체험'으로부터 분리시켜 버리고 있을 뿐만 아니라, 인간의 生活世界 속에서 신체활동을 하고 있는 것으로서의 주체적 '신체'를 이해할 수 없도록 하고 있다.

Sartre는 외과의사가 수술대 위의 환자의 몸을 다루듯이 신체를 대상화하는 관점을 극복하기 위하여 '생생한 신체'로서 주체성을 가지고 自由의 狀況속에서 선택적 삶을 살아가는 신체관을 제시하였다. Sartre에게 있어서 신체를 이해한다는 것은 세계 속에서 신체의 실존적 존재를 이해하는 것이었다. 이러한 관점은 과학적 연구의 대상으로서 신체를 바라보는 관점과는 판이한 결과를 가져 온다.

전술하였던 Sartre의 인간 신체의 3차원 분석은 인간의 움직임을 통하여 중요한 체험의 의미를 발견할 수 있게 하는 분명한 전망을 제시

한다.

따라서 본장에서는 본 연구의 목적인 Sartre 신체관의 체육적 의의를 규명하기 위하여 우선 (1) Sartre의 신체의 3차원적 분석이 어떻게 체육에 적용될 수 있는지를 Van Den Berg 와 Kleinman의 분석을 통하여 탐구해 본 다음 (2) 體驗主體로서 신체가 갖는 체험의 체육적 의미를 고찰하고 (3) Sartre의 주체적 신체가 갖는 체험의 체육적 의의를 규명한다.

1. 身體의 3次元的 存在 方式과 體驗의 意味

Van Den Berg 와 Kleinman은 Sartre의 신체에 대한 3차원적 존재방식의 분석을 스포츠 활동에 적용시킴으로 신체가 갖게되는 체험의 의미를 체육에 적용시켰다.

Van Den Berg는 Sartre가 분석한 신체의 3차원적 존재 즉, 그 자체로서 존재하는 신체, 타인을 위하여 존재하는 신체, 그리고 타인에 의해서 알려진 신체로서의 나의 신체(Sartre, 1957, p.351)를 다음과 같이 登山活動에 적용하여 분석하였다.

전날 자신의 등산 계획을 작성하고, 친구와 함께 등산하기 어려운 산의 정상을 오르고 싶은 소망을 토론하였던 등산자는 그가 오르기 어려운 곳에 첫발을 딤자마자 자신의 意思(intention)를 소멸한다. 그는 더 이상 한시간 전에는

그토록 크게 주의를 기울였던 자신의 신발을 생각하지 않게 되고, 산을 오르는 동안 자신을 지탱하거나, 딛는 자리 를 확보하기 위하여 바위의 신뢰성을 시험하는데 사용하였던 스틱을 '잊는다(forget)'. 또한 그는 이번 여행을 목적 으로 미리 친구와 함께 여러 날 동안 단련했던 '그의 몸을 무시한다(ignore)'. 그리고, 전날 그토록 강력하게 그를 사로잡았던 치밀히 계산된 계획을 그의 사고는 더 이상 생각할 수 없다.

..... 어떤 의미에서 단지 자신의 계획과 몸을 잊음으로써 그는 그가 수행하고 있는 힘든 일에 몰두할 수 있을 것이다. 심리학적으로 말하자면, 꼼짝 않고 거기에 있는 것은 단지 산일 뿐이다. 즉, 그는 그 산의 구조에 몰두하고 있고, 그의 생각은 완전히 그 산의 구조에 파묻혀 있다. 바로 그는 그의 몸을 잊고 있기 때문에, 이 몸은 살아 있는 몸으로써 몸 그 자체를 실현할 수 있다. 그의 신체는 풍경(landscape)으로서 실현된다. 그리고 그의 신체의 길이 는 손으로 잡고 또 잡을 때 직면하는 어려움으로 나타난다. 피로는 먼저 풍경의 변화된 모습으로서, 또는 대상(바위, 돌, 눈밭, 정상)의 변화된 지형으로서 모습을 드러낸다. 이 때 바위, 눈덮힌 곳, 산의 정상 등은 더욱 적대감으로 나타난다.

신체의 질, 즉 그것의 측정, 효율성, 취약성은 단지 신체 그 자체가 잊혀지고 풍경 때문에 조용히 무시될 때 분

명해진다. 몸을 설명하는 것은 단지 행동, 움직임 뿐이다. 이러한 차원에서 풍경은 인간 행동의 그 중요성이 높여 있는 곳이다. 등산자가 움직임의 방향을 정하는 것은 바로 그 풍경을 향해서이고, 그의 신체적 움직임이 중요성을 갖게 되는 것은 바로 이 풍경 속에서이다(Kleinman, 1979, p.177-178).

이 서술 속에서 신체의 3차원적 존재는 등산자, 그의 친구 그리고 풍경이라는 용어로서 분명히 나타난다.

첫번째 차원의 신체(그 자체를 위하여 존재하는 신체)는 등산자가 등산하기 어려운 곳을 오르려고 하자마자 나타난다.

그는 이때 登山活動에 완전히 몰두하여 그의 신체를 완전히 잊거나 무시한다. 그러므로 이 신체가 존재하는 것은 그 신체를 투사하는 움직임 속에서 뿐이다(Arnold, 1979, p.9) 즉, 이러한 신체는 단지 행동, 활동, 운동으로서만 설명될 수 있다는 의미이다. 그러므로 이 첫째 차원의 신체는 타인에 의해서 도구로서 이용될 수 없다. 이러한 의미에서, Thomas는 'Sartre의 첫번째 차원은 운동선수와 스포츠 경험을 하나이게 한다'(Thomas, 1983, p.101)라고 진술하였다.

둘째 차원의 신체(타인을 위하여 존재하는 신체)는 타자를 위해서 존재할 때 나타나는 것으로서, 등산자의 친구의 눈에 그 등산자의 신체가 나타날 때 존재하는 차원이다. 여기에서의 변화는 등산하는 사람이, 산을 오를 때, 자신의 일에 몰두한 나머지 타인이 자기를 바라보고 있다는 것을 모르게 된다는 것이다. 관찰자(등산자의 친구)는

등산자 그 자신이 이미 超越하고 있는 바로 그 신체를 보고 있는 것이다. 즉, 그를 지탱해 주는 등산화, 스틱과 그가 하고 있는 움직임, 다쳐서 피흘리는 상처 등을 보고 있는 것이다. 그 신체는 관찰자에게는 단지 하나의 살아있는 '對象' 또는 '機能하고 있는 有機體' 일 따름이다. 이러한 차원의 신체는 항상 타인의 시선이 있음으로써 발생하는 것은 아니다. 예를 들어, 그 등산자가 등산 도중에 상처를 입게 되면 그는 그 부위를, 자신의 몸을, 외과 의사가 환자의 몸을 보듯이, 객관적인 눈으로 보게 된다.

이 두번째 차원에서 볼 때, '스포츠 관중들은 운동 경기의 전술에 사용되는 기술과 도구와 운동상해를 관찰하며 눈에 띄게 의식적으로 운동 선수의 신체를 활동 기능을 수행하는 하나의 유기체로 취급한다. 따라서 이 신체는 과학적 연구의 대상이 될 수 있다. Kleinman은 '체육은 이러한 차원에서 인간의 움직임의 연구를 제한한 것에 만족해 왔다'고 지적했다(Seiji Inoue, 1984, p.50).

세 번째 차원의 신체(타인에 의해서 알려진 신체로서의 나의 신체)는, 타자에 대하여 '생생한 신체(The lived body)'로서 나타나는 가장 중요한 신체(Arnold, 1979, p.9)로서, 등산자가 스스로 자신을 누군가가 보고 있다는 사실을 깨닫게 될 때 나타난다. Sartre에 의하면 이 신체의 존재는 파괴적이다. 그것은 超越하는 것(passing beyond)을 파괴 한다. 등산자는 화가나게 되고 불편과 부끄러움을 느끼게 된다(Kleinman, 1979, p.178). 그는 他人의 視線을 피할 수 없다.

이런 상황 아래에 놓일 때 운동 선수는 실수를 연발하게 된다. 확실히 운동 세계에서 이러한 느낌은 자주 갖게 된다. 특히 관중들의 관심

속에서 자신을 발견하려는 선수들은 이런 느낌을 받게되며, 누구든 처음으로 골프코스에 서게 되면 갖게 되는 느낌이다.

Sartre는 이러한 타인의 시선은 항상 空虛함을 경험하게 하여 소외를 낳는다고 하였다. 이러한 소외, 즉 혼자 존재한다는 것은 육체적 고립을 뜻하는 것이 아니라 나는 '타인들'과 함께 있으나 나는 작은 방 속에 잠겨져 있는(Harper, 1969, p.100) 것이다.

Van Den Berg는 그 곳에 바로 '이해와 동정, 우정 그리고 사랑의 관점이 있다'고 말함으로써 이점을 긍정적으로 해석한다(Seiji Inoue, 1984, p.50). Sartre의 세번째 차원의 분석은 그가 단지 그것의 일면 즉 부정적 측면만을 봄으로써 歪曲되었던 것이다(Arnold, 1979, p.10).

이 세번째 차원에 대하여 인간 움직임이 갖는 중요성은 視線(the look)에 있다. 인간이 움직이는 곳에는 항상 시선이 있다. 타인의 이해와 동정, 우정 그리고 사람의 시선 속에서 타인이 내편에서 존재하고, 나의 움직임을 방해하는 존재가 아니라 오히려 그것을 이해와 확신 속에서 돋는 것이 가능하게 된다. 이것은 등산, 육상, 볼링, 수영, 테니스, 하키, 탁구 어느 운동을 하든지 또는 매일매일의 일상 생활 속에서 접하게 되는 어떤 일이든지 상호 신뢰로서 가능하게 하는 요인인 것이다. 예를들어, 어떤 운동을 배울때 많은 사람들이 他人들의 감독하에 매우 잘 해내고 있는 것이다(Thomas, 1983, p.100).

위에서 살펴본 신체의 3차원적 존재의 분석은 스포츠 경험 뿐만이 아니라 체육을 연구하는데 매우 유용한 분석이다.

특히 체육을 가르치는 입장에 있는 사람이 어느 차원의 관점에서 학생들을 보느냐에 따라 학생들의 체육활동에 대한 중요성이 변화하게

된다. 특히 인간의 신체를 대상화하는 관점을 극복하려 했던 Sartre의 '생생한 신체관'이 體驗 主體로서 갖는 體育的 意義를 규명하려 하는 本 論文의 目的에서 볼 때, 첫째와 셋째의 차원 즉 그 自體로서 존재하는 신체와 타인에 의해서 알려진 신체로서의 나의 신체적 존재는 체험주체로 나타나므로 큰 意味를 갖는다.

2. 體驗主體의 身體가 갖는 體驗의 體育的 意味

전술하였던 바와 같이, Sartre가 대자존재로서 규정한 신체는, 생생한 체험주체로서의 신체이기 때문에, 대상화되어 계량적으로 분석되기를 거부한다. Sartre는 신체의 실존을 先客觀的(pre-objective) 存在로 이해 함으로써, 객관화된 신체를 인식되기 이전에 체험되는 신체(Bandy, 1986, p.27)로 인정하였기 때문이다.

체험 주체로서 갖는 신체의 체험이란 도구적 혹은 계량적인 것과는 판이하게 구별된다. Inoue(1984)는 '체험이란 움직임 그 자체에 内在 된 質 (qualities inherent in movement itself)이 밖으로 나타나는 것이다'(Seiji Inoue, 1984, p.57)라고 정의했다. 이 체험 수준에서 우리의 목적은 결과가 아닌, 운동하고 있는 동안에 갖게 되는 체험을 의식하는 쪽으로 정해지며, 이 신체활동의 결과는 그 체험을 통해서 우리가 우리의 신체활동을 어떻게 '느끼는가'에 달려 있다. 이러한 느낌의 質的 體驗은 단지 우리가 스포츠에 내재된 인지적, 균운동지각적 그리고 美學的 質의 요소에 주의를 기울였을 때만이 나타난다

(Seiji Inoue, 1984, p.57). 왜냐하면 체험이란 우리 인간의 情緒 狀態와 밀접한 관련을 맺고 있기 때문이다. 바로 이 점 때문에 질적 체험(qualitative experience)은 결코 객관적 혹은 수량적으로 측정·평가 될 수 없다.

따라서 우리가 스포츠에 내재된 주관적 의미를 이해하려고 한다면 반드시 Sartre가 주장한 '생생한 신체'의 자격으로 직접 참여하여 얻는 개인적 체험에 의해서만 가능하다.

Inoue는 인간의 생생한 신체가 신체활동에 참여하여 체험주체로서 체험하게 되는 요소를 다음 10개의 범주(Seiji Inoue, 1984, p.86)로 구분 설명하였다.

(1) 空間과 時間의 認識(spatial and temporal awarness)

이 범주는 생생한 신체 경험에서 갖는 공간과 시간에 대한 인간의 인식을 의미한다. 이 공간과 시간에 대한 경험을 이해하고 느끼는 독특한 방법은 각 운동 수행자에 의해 확인된다. 예를들면 스카이ダイ버가 자신이 기대했던 것 보다 더 빨리 떨어져서 순간적으로 자기 자신을 통제하지 못하였으나 다행스럽게 빨리 사태를 인식하고 자신의 몸을 통제하기 위하여 상황을 판단하고 다시 몸의 균형을 잡는 일 등을 말할 수 있겠다.

(2) 他者의 認識(awarness of others)

이 범주는 인간의 환경(상황) 속에서 타인과 객체를 인식하는 것을 의미한다. 운동을 하는 동안 운동선수는 자기 자신을 아는 방법과는

완전히 다른 방법으로 타인들 즉 팀 동료나 상대편, 심판, 코치, 관중들과 객체 즉 운동도구와 시설을 포함한 그를 둘러싸고 있는 환경(상황) 인식하게 된다. 이러한 '타자'는 그 운동선수가 생생하게 활동하고 있는 실존적 상황을 보여준다.

(3) 身體 또는 自己 認識 (body or self awarness)

이 범주는 체험을 하는 중에 자세하게 신체 움직임을 인식하는 것을 의미한다. 인간의 내적 태도나 신체적 인식은 생생하게 순간에서 순간으로 이어지는 체험속에 나타난다. 이것은 마치 매번 움직일 때마다 스스로에게 그의 신체가 이야기를 하고 있는 것 같다.

(4) 他者와 하나임 (oneness with others)

이 범주는 운동활동을 체험하고 있는 동안에 타자와 다른 객체와 하나가 됨을 의미한다. 인간은 생생한 움직임 속에서 특히 다른 운동선수나 운동도구와 하나라는 느낌을 갖게 될 때가 있다.

(5) 身體의 超越 (transcendence of the body)

인간이 어떤 행동에 완전히 침취하고 있을 때, 그는 자기의 신체를 '잊어버리거나' 자기 자신을 파악하지 못한다. Sartre는 이 범주의 신체를 첫번째 신체의 존재의 차원인 '그 자체로서 존재하는 차원' (the body as being for itself)으로 분석하였다. 이때 인간은 의식적으로 그렇게 하려고 하지 않아도 그 체험을 하는 중에 어떤 신체적 技術을 얻게 된다.

(6) 美的 知覺(aesthetic felling)

이 범주는 이해의 筋運動 知覺的 意味이다. 이 특별한 지각은 단지 운동수행자에 의해서만 경험될 수 있는 것으로 技術習得과 관계가 있다. 즉, 이것은 내적 성장과 발달의 신체적 지각이다.

(7) 實存的 意味(existential meaning)

이 범주는 스포츠 체험을 통하여 즐거움, 절망, 자유 또는 어떤 것을 얻었다는 느낌에 대한 순수한 표현이다. 이것은 의식의 수준에서 자신과 긍정적이거나 부정적으로 대면하게 할 것이다.

인간은 이러한 스포츠 경험을 통하여 세계-내-존재라는 지각을 할 수 있다.

(8) 意思決定(decision making)

이 범주는 체험에 있어서 행동에 대한 인간의 기대, 집중이나 결정을 의미한다. 스포츠를 체험하고 있을 때, 우리는 흔히 양자택일의 결정이 요구되는 상황에 직면하게 된다. 그것은 그 운동에 참여자에 의하여 그 상황에 대한 의도나 기도로서 즉 그 상황을 판단하거나 해석하여 기대된 행동에 대한 준비로서 표출된다.

(9) 自己 確認(self identity)

이 범주는 스포츠 체험을 통하여 자기 자신을 이해하거나 확인하는 것을 의미한다. 체험을 통하여 인간은 세계내에 존재하는 존재로서 자기 자신을 확인한다. 인간은 체험 속에서 운동체험의 중요성과 의

미를 발견할 수 있고, 자기 자신을 이해할 수 있다. 이것은 개인적 성장과 발달에 관계가 있다.

(10) 可能性追求(Pursuit of possibility)

이 마지막 범주는 노력하는 가운데에서 타고난 잠재적 능력의 실현을 추구하는 인간의 욕망을 나타낸다. 즉 이것은 스포츠 체험을 하고 있는 중, 또는 후에 자신의 가능성을 추구하는 것이다. 이것은 다음 운동경험에 대한 人間의 創造性과 動機의 表現으로 간주된다. 다시 말하면 이것은 운동체험과 관련된 인간 세계의 확장이다. 이것 또한 개인의 발달과 관계가 있다.

이와 같이 나타난 Inoue의 10가지 범주들은 사실상 서로 완전히 분리될 수 없는 상호 관계된 것이지만 각각의 범주는 개인이 신체활동을 하게 되면 분명하게 갖게 되는 생생한 체험의 특징들을 나타내고 있을 뿐만 아니라 이러한 정연한 구분과 배열로 인하여 우리가 스포츠 체험의 중요성을 이해하는데 큰 도움을 준다고 하겠다.

3. 體驗主體的身體가 갖는 體育的意義

전술한 바와 같이 Sartre의 의식은 처음부터 신체화된 인식이었으므로 신체를 안다는 것은 곧 對自存在(the being-for-itself) 즉 주체로서 신체를 체험하는 것'(Bandy, 1986) 이다.

그렇게 함으로써 존재시키는 나의 신체의 다리는 걷거나, 축구볼을 차거나, 넓이뛰기 등을 할 수 있는 나의 存在 可能性으로서의 다리이다. 그러므로 내 신체가 세계 내에서 나의 여러 가능성을 제시하고 있는 한 나의 신체를 객관적인 대상으로 간주하는 것은 나의 여러 존재 가능성을 '죽은 여러 가능성'으로 바꾸어 버리는 일이 된다. 그러므로써 필연적으로 발생하는 일은 뛰거나 춤을 추거나 하는 '산 가능성'으로서의 신체가 아닌 완전히 '失明狀態'에 빠진 신체로 만드는 것이 된다.

따라서 본 장에서는 생생한 體驗主體로서 나타난 Sartre의 신체관이 갖는 체육적 의의를 살펴본다.

어떤 스포츠 技術을 습득할 때, 實的 體驗은 근운동지각이나 미학적 느낌으로 나타난다. 이러한 질적 스포츠 체험은 외부 세계를 여러 차례 반복하여 대면하게 됨으로써 가능해진다. 그러나 미리 반복되고 결정되는 체험으로 나타나는 스포츠의 기술 구조는 또한 끊임없이 이 반응들을 세련시킬 것을 요구한다. 만약 스포츠 활동을 함으로써 갖는 체험이 매번 같다면 우리는 결국 그것이 흥미있다라고 하기보다는 '지루하다'고 생각하게 될 것이다. 따라서 그 활동은 '끊임없는 의미'를 갖지도 劉出하지도 못할 것이다. 그러므로 운동기술을 좀더 세련되게 하는 더 좋은 기술에 대한 도전의 요소가 또 다른 의미의 잠재적 원인이 된다고 하겠다. '도전과 응전' 그리고 '정복' 이야기로 대부분의 인간들에게 의미 짐작한 개념이 아닐 수 없다.

즉, 우리가 운동활동에서 어떤 기술을 습득하게 된다는 것은 단지 기술만을 습득한다는 의미가 아니다. Merleau-Ponty가 '知覺 現象學'

에서 제시하고 있는 것처럼 우리의 '身體影像(Body Image)' (Ponty, 1978, p.98)이 새로운 신체 움직임을 만남으로서 확대된다는 뜻이다.

최근 수십년 동안 과학적 연구를 지나치게 강조함으로써 신체활동의 중대한 主體性에 그림자를 드리우게 하였다. 그리고 체육교육은, 근본적인 의미에서, 인간 움직임을 단순한 생리적 변화를 일으키며 이루어지는 物理的 運動으로 간주 한 좁은 시야의 과학적 영역에 그 자신을 귀속시켜 왔다(김정명, 1988, p.110). 이러한 결과 단지 인간을 부속품을 적합시킨 조립품 처럼 기계적으로 보게 하는 성향을 발달시켰다(Kleinman, 1986, p.176). 그리하여 인간 움직임의 주체성과 예술성이 歪曲되었다(김정명, 1988, p.110).

그리고 불행하게도 과학적 연구에 초점을 맞춰온 체육의 방향은 인간의 체험을 객관적으로 관찰하고 가치 평가하였던 것이다. 그렇게 함으로써 체육학자들은 운동 수행 수준을 향상시키고 신체의 물리적 성질을 이해하는데 큰 보탬이 되었으나 인간이 갖는 내적 즐거움이나 自意識 또는 자기 성취를 증진시키지는 못하였다.

자신의 의미 있는 생활을 위하여 운동을 하고 있는 사람들은 구체적인 과학적 결과나 객관적 변화를 얻기 위해서이기 보다는 오히려 내적 보상을 갖기 위해서 그렇게 하고 있는 것이다(Beller, Stoll, 1987, p.308).

따라서 인간의 신체가 현대의 과학적 탐구의 대상으로 전락함으로써 상실하게 되는 인간성 즉 실존의 회복을 위하여 제시된 Sartre의 체험 주체로서의 생생한 신체는 신체활동에 주체성을 가지고 참여함으로써 갖게 되는 체험의 중요성이라는 측면에서 체육적 의의를 가진다.

Kleinman은 이러한 교육적 관점에서 체육 교육자가 성취해야 할 중요한 임무로서 다음과 같은 **體育教育의 目標**를 제시하였다.

- (1) 세계내에서 신체적 존재의 인식을 발달하는 것.
- (2) 자기와 의식을 이해하게 되는 것.
- (3) 움직임의 중요성을 파악하는 것.
- (4) 인간의 만남과 행동을 느낄 수 있게 되는 것.
- (5) 인간 행동의 숨겨진 가능성을 발견하고, 운동체험을 탐구함으로써 인간 존재의 깊은 의미를 밝혀내는 것.
- (6) 궁극적으로 움직임을 통하여 자신의 경험 위에서 마침내 그 자신의 의미를 짐작하고, 의도적인 실현에 도달하게 되는 것을 창조적으로 할 수 있게 하는 것(Kleinman, 1979, p.179).

이러한 6개의 목표들 중에서 Kleinman은 '마지막 목표가 진실한 자유와 궁극적인 실존의 단계'(Kleinman, 1979, p.179)라고 말하였다. 그리고 '그 결과는 진실되고 독립적인 정신만이 도달할 수 있는 것이며 이것이 바로 모든 교육의 목적'(Kleinman, 1979, p.197)이라고 하였다.

전술하였던 바와 같이, Sartre의 신체는 '意識의 身體性'이요, '身體의 意識性'으로 표현되는 인간의 실존적 상황으로서 결코 분리되지 않는 통일적 현실이다. 즉, Sartre의 신체는 '생생한 신체'로서 실존하며 자신의 주체적 삶을 전개해 나간다.

한 개인에 의해서 주체적으로 신체가 체험되고 생생하게 살아 있게 될 때, 이것은 Sartre가 '對自存在(the being-for-itself)'라고 했던 實存的 立場을 취하게 될 뿐만 아니라 주체적 상태에 있는 신체는 前



反省的 意識과 反省的 意識이라고 불리우는 對自的 意識과 일치하게 된다.

우리가 신체를 객관적 시각으로 보았을 때 우리는 '내가 신체를 가졌다'든가 '그것을 훈련 시킨다'든가 내가 '신체를 이용한다'라는 등의 표현을 할 수 있다. 그러나 이때 우리의 신체는 나와는 상관없는 객관적 대상으로 轉落하고 만다.

반면에 인간의 신체는 주체적 양식으로 존재하는 신체로서 '주체의 방식으로 구체화되고 통합된다'라고 말할 수 있다.

이러한 對自的 身體의 主體性과 인간의 세계와 관계를 맺게 되는 것은 신체의 방식으로서 이루어진다는 내용으로 볼 때 인간의 신체적 존재는 그 자체로서 가치를 지니게 된다. 이 주체적 신체는 정신의 지배를 받지 않으며 한 인간의 실존의 통합된 부분으로 나타나게 된다. 그러므로 한 인간의 체험은 다른 사람이 아닌 그 자신의 체험이 된다. 自己意識, 體驗, 自由, 選擇에 우선적으로 촛점을 모으고 있는 Sartre는 신체를 지식과 자기 이해의 원천으로 간주하게 된다.

따라서 우리가 스포츠에 내재된 주관적 의미를 이해하려고 한다면 반드시 Sartre가 주장한 '생생한 신체'의 자격으로 직접 참여하여 얻는 개인적 체험에 의해서만 가능하다. 신체는 곧 나 자신이며, 이것이 세계속에서 내가 개인화되어 존재하는 나의 실존의 결과(Lenk, 1975, p.15)이기 때문이다

그러므로 Sartre의 신체는 주체로서 신체활동을 체험할 수 있는 근거를 제공하고 있으며, Sartre가 분석한 신체의 3차원적 존재 중의 첫째(그 자체를 위하여 존재하는 신체)와 셋째(他人에 의해서 알려진 신

체로서의 나의 신체)의 신체 존재는 체육교육의 현장을 위한 교육과정의 내용뿐만 아니라 학생과 교사간의 教授-學習의關係에 중요한 관점의 기반을 제공하고 있다는 의미에서 체육적 의의를 갖는다고 하겠다.

인간은 외부에서 객관적으로만 관찰되거나 인식될 수 없는 존재이며, 인간의 정신과 육체는 하나의 총체로서 활동하고 있다.

그러나 전통적 Descartes의 二元論이나 經驗主義的 二元論 등은 인간을 객관적으로만 관찰하거나 인식될 수 있는 것으로 해석함으로써 인간의 신체를 과학적 분석의 대상인 '生命이 있는 機械'로 간주하는 데 큰 공헌을 해 왔다. 그리고 이러한 관점은 인간에 대한 과학적 연구를 지나치게 강조하게 함으로써 인간 행동의 主體性을 상실하게 하였을 뿐만 아니라 인간의 움직임을 단순한 물체의 움직임으로 이해하도록 하였다. 이러한 사상적 영향을 받은 체육 교육이나 연구의 목적은 단지 外的 結果로서 나타나는 방향으로 결정될 뿐, 인간의 주체적 활동이 갖는 内面的 體驗은 무시되고 있었다. 그러나 인간의 행동을 객관화 시켜서 과학적으로만 이해하는 것을 지나치게 강조하는 것은 인간의 삶의 형태인 주체적 본성을 歪曲하는 것이다.

따라서 本研究는 인간을 주체가 아닌 객체로 간주하는 사상에 대한 반항으로 나타난 Sartre의 實存的 身體觀을 규명하고, 체험주체로서 나타난 Sartre의 신체관이 갖는 體育的 意義를 제시함을 그 目的으로 하였다.

전술한 바와 같이 인간의 근원적인 존재 양식을 意識의 構造 分析을 통하여 解明하려 하였던 Sartre는 對自 存在인 意識이 그 자체로서는

'無'(존재의 가능성으로서의 비존재)로서 나타나며, 인간은 신체의 방식으로 세계내에서 실존하기 때문에 '신체는 의식이다'라고 하여, 인간을 의식과 신체가 분리되기 이전의 상태로 환원시켰다. 그러므로 써 '의식은 존재의 의식이다'라고 할때 '無'로써 나타나는 의식은 신체의 방식으로 존재에 관여하게 되었다. 이렇게 함으로써 인간은 신체로서 세계내에 존재하게 되었다. 이때의 신체는 세계내에 존재하는 인간으로서 主體性을 지닌 실존으로 나타나며, 체험 주체로서 외부적으로 관찰·인식될 수 없는 관점을 갖게 된다.

따라서 Sartre가 규정한 對自로서의 신체는 생생한 체험 주체로서의 신체이기 때문에 대상화되어 계량적으로 분석되기를 거부한다. 왜냐하면 Sartre의 의식은 처음부터 신체화된 의식이었으므로 신체를 만다는 것은 주체로서 신체활동을 인식하기 이전에 체험하는 것이기 때문이다.

한 개인에 의해서 주체적으로 신체가 체험되고 생생하게 살아 있게 될 때, 이것은 Sartre가 '對自存在(being-for-itself)'라고 했던 실존적 입장을 취하게 될 뿐만 아니라, 주체적 상태에 있는 신체는 前反省的 意識과 反省的 意識이라고 불리우는 對自的 意識과 일치하게 된다.

우리가 신체를 객관적 시각으로 보았을 때 우리는 내가 신체를 가졌다'든가 '그것을 혼련시킨다'든가 내가 신체를 이용한다'라는 등의 표현을 할 수 있다. 그러나 이때 우리의 신체는 나와는 상관없는 객관적 대상으로 전락하고 만다. 반면에 인간의 신체를 주체적 양식으로 존재하는 신체로 간주할 때는 '나는 나의 신체이며, 나의 의식은 이러한 신체 주체의 방식으로 구체화되고 통합된다'라고 말할 수 있다.

이러한 **對的身體의 主體性**과 인간이 세계와 관계를 맺게 되는 것은 신체의 방식으로서 이루어진다는 내용으로 볼 때 인간의 신체적 존재는 그 **自體**로서 **價値**를 지니게 된다. 이 주체적 신체는 정신의 지배를 받지 않으며 한 인간의 실존의 통합된 부분으로 나타나게 된다. 그러므로 한 인간의 체험은 다른 사람이 아닌 그 사람의 체험이 된다.

이러한 Sartre의 신체가 신체 활동에 참여함으로서 갖게 되는 체험의 요소를 살펴보면 (1) 공간과 시간의 인식 (2) 타자의 인식 (3) 신체 또는 자기 인식 (4) 타자와의 하나인 느낌 (5) 신체의 초월 (6) 미적 지각 (7) 실존적 의미 (8) 의사 결정 (9) 자기 확인 (10) 가능성의 추구 등이 있겠다.

불행하게도 최근 수십년 동안 과학적 연구를 지나치게 강조함으로써 신체 활동의 중대한 주체성에 그림자를 드리우게 하였다. 그리고 체육 교육은, 근본적인 의미에서 인간 움직임을 단순한 생리적 변화를 일으키며 이루어지는 물리적 운동으로 간주한 좁은 시야의 과학적 영역에 그 자신을 귀속시켜 왔다. 이러한 결과 단지 인간은 부속품을 접합시킨 조립품처럼 기계적으로 보게 하는 성향을 발달시켰다.

그렇게 함으로써 체육학자들은 운동 수행 수준을 향상시키고 **身體의 物理的 性質**을 이해하는데 큰 보탬이 되었으나 인간이 갖는 **內的 즐거움**이나 **自意識** 또는 자기 성취를 증진시키지는 못하였다.

우리가 체육활동에 내재된 주관적 의미를 이해하려고 한다면 반드시 체험 주체로서 신체활동에 직접 참여하여 얻은 개인적 체험에 의해서만이 가능하다.

따라서 체험 주체로서 나타난 Sartre의 신체관은 체육활동에 **主體性**

을 가지고 참여함으로써 内的 體驗을 탐구할 수 있다는 근거를 마련해 주고 있으며, 이를 통하여 인간의 신체가 현대의 과학적 탐구의 대상으로 전락함으로써 상실하게 되는 인간성 즉 실존의 회복을 꾀할 수 있다는 측면에서 체육적 의의를 갖는다. 그리고 구체적으로는 체육교육의 현장을 위한 教育科程의 내용과 학생과 교사간의 教授-學習關係에서 체험 주체가 갖는 체험의 교육적 가치 기반을 제공하고 있다는 의미에서 체육적 의의를 갖는다 하겠다.

뿐만 아니라 全人的 人間形成이라는 교육의 궁극적 目的으로 보았을 때 Sartre가 본 신체는, 바로 인간 그 자체를 의미하는 것이기 때문에, 체육교육을 통하여 全人的인 인간 형성을 성취할 수 있다는 教育的 根據를 제공하고 있다 하겠다.

참 고 문 헌

1. 김원옥 역, P. 풀끼에, 실존주의, 서울, 탐구당, 1984.
2. 김종호 역, 쿠운헤르무트, 부정된 신과 무, 실존주의의 새 방향, 서울, 탐구당, 1964.
3. 광강재 역, 철학의 의미, 서울, 박영사, 1982.
4. 노희덕, 체육의 개념변천 과정에 대한 시대적 고찰 -서양사상사를 중심으로-, 서울, 대한체육회, 체육, 1975.
5. 박이문, 현상학과 분석철학, 서울, 일조각, 1985.
6. 박현우, Descartes 이원론 극복을 위한 Merleau-Ponty 신체관의 체육철학적 고찰, 서울, 서울대학교 석사학위 논문, 1987.
7. 박홍식 역, 아부인, 체육의 철학적 탐구, 서울, 성신출판사, 1986.
8. 방곤역, 장폴사르트르, 구토, 서울, 문예출판사, 1988.
9. 서정철 역, 프랑시스장송, 사르트르 평전, 서울, 서문문고, 1975.
10. 손봉호 역, 반퍼슨, 몸, 정신, 영혼, 서울, 서광사, 1987.
11. 신오현, 자유와 비극 : 사르트르의 인간존재론, 서울, 문학과 지성사, 1986.
12. 신오현, 자아의 철학, 서울, 문학과 지성사, 1987.
13. 심민화 역, 피에르 데브나즈, 현상학이란 무엇인가, 서울, 문학과 지성사, 1987.
14. 안성호, Sartre의 "존재와 무"에 나타난 대자존재와 자유의 문제,

- 서울, 동국대학교 석사학위 논문, 1982.
15. 양원달 역, 사르트르, 존재와 무, 서울, 을유문화사, 1983.
 16. 유승국 외3인, 이성과 현실, 서울, 박영사, 1983.
 17. 이광래 역, 치아리, 20세기 프랑스 사상사, 서울, 종로서적, 1982.
 18. 이병혁, 현상학의 입장에서 본 사회학 방법론 연구, 서울대학교 석사학위 논문, 1975.
 19. 이성환, Sartre의 성실성의 개념, 경북대학교 석사학위논문, 1980.
 20. 이영호 역, 에도피브체비치, 훈설에서 사르트르에로, 서울, 지학사, 1982.
 21. 이진수 외3인, 체육·스포츠 철학, 서울, 교학연구사, 1987.
 22. 이항 역, 사르트르, 사르트르 단편선, 서울, 삼중당문고, 1986.
 23. 정응근, 스포츠와 현상학, 서울대 사범대학 체육연구소, 체육연구 소보, 1983.
 24. 정응근, 체육교육에서의 진보주의와 본질주의, 대한체육학회, 제22회 학술 발표회, 1984.
 25. 정응근, 체육의 학문성과 그 문제점, 대한체육학회, 제25회 학술발표회, 1987.
 26. 한전숙 외1인, 현대철학 I, 서울, 서울대학교 출판부, 1981.
 27. 한전숙, 현상학의 이해, 서울, 민음사, 1987.
 28. 황문수 역, 하이네만, 실존철학 살았는가 죽였는가, 서울, 문예 출판사, 1976.
 29. Allen, Dorothy J., and Brian W.Fahey. Being Human in Sport, Philadelphia ; Lea & Febiger, 1977.

30. Carolyn Thomas, "Talking a good game", in Journal of Physical Education. Recreation and dance, Vol. 53, No I. Jan. 1982.
31. Carolyn E. Thomas, Sport in a Philosophic Context, Philadelphia, Lea & Febiger, 1983.
32. Calvin O.Scherag, "The lived Body as a Phenomenological Datum", in Sport and the Body, edited by Ellen W. Gerber & Willian J. Morgan, Philadelphia, Lea & Febiger, 1979.
33. Edmund Husse, "Noema and Noesis", in Phenomenology and Existentialism, edited by Robert C. Solomon, New York, Harper & Row Publishers, 1972.
34. Eleanor Metheny, "Only by Moving Their Bodies", in Quest II, April, 1964.
35. Ellen W.Gerber, "Commitment to Self", in being human in Sport, Philadelphia, Lea & Febiger, 1977.
36. Ellen W. Gerber, "My Body, Myself", in Sport and the Body edited by Ellen W. Gerber &, William J. Morgan, 1979.
37. Gim Jeong-Myung, Physical Education as Artful Knowing, in 제24 회 Olympic Games Congress, 서울, 단국대, 1988.
38. Mary Warnock, Existentialism, London Oxford New York: Oxford University Press, 1970
39. M.Merleau-Ponty, Phenomenology of Perception, England, Routledge & Kegan Paul, 1978.
40. Osterhoudt, R.G, An Introduction to the Philosophy of Physical

Education and Sport, Stipes Publishing Company, 1978.

41. Paul Edward, Ed., The Encyclopedia of Philosophy, N.Y., The Macmillian company & the free press, 1978.
42. Peter Caws, Sartre, Routledge & Kegan Paul, 1984.
43. Peter J. Arnold, Meaning in Movement, Sport and Physical Education, London, Heinemann, 1979.
44. Hans Lenk, Social Philosophy of Athletics, Champaign, Stipes Publishing Company, 1979.
45. Harold Vanderzwaag, "Sports Concepts", in Journal of Health, Physical Education, and Recreation, 41, March, 1970.
46. Heidegger, Introduction to Metaphysics, trans. Manheim, Doubleday-Anchory, 1961.
47. Herber Spiegelber, The Phenomenological Movement, London, Martinus Nijhoff Publishers, 1982.
48. Howard S. Slusher, Man, Sport and Existence ; Critical Analysis, Lea & Febiger, Philadelphia, 1967.
49. J.F., Williams, "Education through the physical", in Journal of Higher Education I(5), 1960.
50. Kenneth Ravizza, "The Body Unaware", in Being Human in Sport, Philadelphia, Lea & Febigher, 1977.
51. Robert C. Solomon, ed., Phenomenology and Existentialism, New York, Harret & Row Publishers, 1972.
52. Rober C. Solomon, "Phenomenology and Ontology", in Phenomeno-

- logy and Existentialism, New York, Harper & Row Publishers, 1972.
53. Reinhardt Grossmann, Phenomenology and Existentialism, London, Routledge & Kegan Paul, 1984.
54. Sartre, J.P., Being and Nothingness, English trans. New York: Hazel Barnes, Philosophical Library, 1956.
55. Sartre J.P. The Transcendence of Ego, English Trans. F. Williams & R. Kirk Patrick, New York, Noonday Press, 1957
56. Sartre J.P., Being and Nothingness, Trans. by Hazel E. Barnes, London, Methuen & Co. LTD. 1957.
57. Saul Ross, Cartisian Dualism and Physical Education, in Mind and Body, Human Kinetic Publishers Inc. 1986.
58. Seiji Inoue, A Phenomenological approach of the Sport experience, Dissertation of Doctor Degrress, Ohio University, 1984.
59. Seymour Kleinman, "The Significance of Human Movement ; A Phenomenological Approach", in Sport and The Body, edited by Ellen w. Gerber & William J. Morgan, Philadelphia, Lea & Febigher, 1979.
60. Seymour Kleinman, Physical Education and Sport as Art, Not Science, in 1986 Asian games Scientific congress, 서울, 단국대, 1986.
61. Spiegelberg, H., "The Phenomenology of Jean-paul Sartre," in the Phenomenological Movement, 2nd ed., Vol. II. The Hague

- Martinus Nijhoff, 1965.
62. Stoll Sharon Kay 외 1, "Is Life Better Through Current Sport Research", in 제24회 Olympic Congress, 서울, 단국대, 1988.
63. Susan J. Bandy, "A humanistic interpretation of the mind-body problem in western thought", in Mind and Body edited by Seymour Kleinman, Champaign, Human Kinetics Publishers, Inc. 1986.
64. Van den Berg, "The Human Body and the Significance of Human Movement", in Psychoanalysis and Existential Philosophy, edited by H. Ruitenbeek, New York, E.P Dutton, 1962.
65. William a. Harper, "Man alone", in Quest XII, May, 1969.
66. Zeigler. E.F., Harold J. Vanderzwaag, Physical Education : Progressivism or Essentialism? Stipes Publishing, 1968.

ABSTRACT

Human being is not the being that can be observed and perceived objectively and is multidimensional, full of talent and potential. He is more than the physical and body and mind that function as one.

But Cartisian dualism and Empirical dualism has regarded human as a being that objectively being observed and understood. Under the influence of them, man has been viewed as 'an organic machine', an object of the scientific analysis.

The excessive emphasis on the scientific method overshadowed the crucial subjectivity of physical activity. Physical education has, in a radical sense, relegated itself to a narrow scientific domain in which human movement is regarded as nothing more than purely physical movements. As a result of this, there developed a tendency to view the human being mechanistically, as an assemblage of parts.

Under the influence of this circumstance, sport education, or physical education, becomes technical ; systematic, and methodological. And, sport research directs itself toward viewing the body as an instrument to accomplish applied, proven principles. The purposes of sport participation, education, and

research become extrinsically oriented to help the body jump higher, run faster, play efficiently, learn effectively, and so forth.

However, such a philosophic focus forgets a basic insight of human that we are multidimensional, full of talent and potential. We are more than the physical. We are bodies and minds that function as one.

There is a belief among some existentialists and some phenomenologists that experience is knowledge, that the body is not an instrument of the mind but a person's access to the world. You are your body and your body is your 'being-in-the-world.'

Therefore the purpose of this thesis is the study of the physical educational meaning what Sartre's viewpoint of the body cherishes.

In order to study this purpose, I, at first, examine the Sartre's viewpoint of the body that Sartre regarded as a subject, not an object, and at second the physical educational meaning of the experience that the subjective body experience during participating in sport. And lastly I study the physical educational meaning of the Sartre's viewpoint of the body.

The major contrast to many of the previous positions is that Sartre views man as a subject rather than an object and considers the human being as an end in himself rather than a means to an

end.

Sartre's distinction between the body as object and the body as subject represents the existential position in trying to solve the mind-body problem. He argues that when we view the body as object, 'as a certain thing having its own laws and capable of being defined from outside,' it is difficult to connect this body/thing with a consciousness that is very personal and has an 'inner intuitiveness.' When the body as an object is viewed by an audience, the integration of mind and body is difficult. However, when the body is experienced, or lived, by the individual personally, it takes on a subjective dimension, a status Sartre calls 'being-for-itself.' The body in its subjective state is integrated with consciousness in what are called prereflective and reflective activities of the mind.

In the context of this idea of body subject and the belief that the body is the access to the world, man's physical being takes on a value for its own sake. It is no longer viewed as the servant of the mind but rather as an integral part of a person's existence, or being. The experience of one's body are the experience of one's self.

Sartre presents a unique way of looking at the body. His three dimensions of the body offers particular insight into the meaning of the body. The dimensions of the body may be summariz-

ed as follows ; The first dimension, the body as being-for-itself, the second dimension, the body as being-for-the-other, and the third dimension, my body as body-known-by-the other.

Sartre's concept of the body is regarded as a lived body or an embodied consciousness through perception. Embodied consciousness rejects quantitative analysis, thus the embodied consciousness or the lived body directs its attention to the qualitative experience.

The qualitative experience, which is considered as intrinsic meaning in sport, is distinguished from the instrumental and quantitative as extrinsic meaning. It is manifested as the qualities inherent in sport itself. Within this experience one's intention toward movement is directed to one's conscious experience. It is deeply associated with how one 'feels' movement through the sport experience. Therefore, it is regarded as the perceptual, kinesthetic, and aesthetic feeling in the sport experience.

As a result of this examination, ten categories regarding the lived experience (the qualitative experience) in sport have been developed as follows :

(1) spatial and temporal awareness, (2) awareness of others, (3) body or self awareness, (4) oneness with others, (5) transcendence of body, (6) aesthetic feeling, (7) existential meaning (8)

decision making, (9)self identity and (10)pursuit of possibility.

Although these are interrelated and cannot be separated, each category seems to indicate certain characteristics of an individual's vivid experience.

What has been offered are the characteristic features of the lived experience through personal engagement in sport. While these categories are interrelated, they provide us with an orderly arrangement which aids us in the attempt to understand the significance of the sport experience.

To experience the qualitative aspect in sport is to enlarge and enrich one's 'body image' through one's new encounter to the world. The meaning of sport can be found in such an experience itself and educational significance in sport should be regarded from this perspective.

For Sartre, consciousness is an embodied consciousness initially. To know the body is to experience the body as 'being-for-itself', as subject. A purely cognitive knowledge of the body reveals the body as object, never 'my body' as subjects, but as the 'body-for-others'.

According to Sarte's interpretations, sport and physical education must contribute to authentic human existence and fulfillment. Through 'meaningful movement' individuals become aware of body subject rather than learn about body-object. The

body is not seen as an instrument to use or an object to overcome in movement, sport, and physical education. Rather it 'opens' man to or makes possible an experience of self through movement, sport and physical education.

In conclusion Sartre's viewpoint of the body as being the experience-subjective body offer the basis that only by moving or experiencing one's body, one comes to know the meaning of significance of the sport experience. And through the subjective experience of sport, we can regain humanity and human existence that we lose when our body is objectified for the scientific analysis.

In a concrete way, the Sarte's viewpoint of the body produce the foundation of the educational values to the physical education with relation to the contents of the curriculum and the teaching-learning relation between students and teachers for the educational field of the physical education.

And Sarte's viewpoint of the body offer the basis to the physical education that we can accomplish the making of wholeness, the purpose of education.